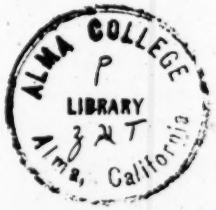
Zeitschrift

für

katholische Theologie

Herausgegeben
von der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

Achtundfünfzigster Band
1934



INNSBRUCK . DRUCK UND VERLAG VON FELIZIAN RAUCH

28972

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

J. Reuß, Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus 1. 208

M. Rast, Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie von Edouard Le Roy 40

J. Miller, Die Marianischen Kongregationen im 16. und 17. Jahrhundert 83

P. Gächter, Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu . 155

V. Naumann, Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion 311. 533

J. Kleinhappl, Der Begriff der *iustitia socialis* und das Rundschreiben *Quadragesimo anno* 364

K. Prümm, Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit 463

P. Gächter, Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus 503

Kleinere Beiträge

E. Peterson, Jüdisches und christliches Morgengebet in Syrien 110

F. Herklotz, Zu Lk 2,14 113

L. Hertling, Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts 243

J. Quasten, Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen εἷς ἅγιος-Akklamation 253

A. Landgraf, Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a S. Charo 391

E. Peterson, Zwei Vermutungen 400

J. A. Jungmann, Das Pater noster im Kommunionritus . 552

H. Weber, Sailer im Lichte der Sailer-Literatur 571

Rezensionen

Seite

W. Elert, Morphologie des Luthertums II (F. Schlagenhaufen) . 115
E. Winter, Bernard Bolzano und sein Kreis (F. Lakner) 117
F. Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik (L. Hertling) 121
L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik (J. A. Jungmann) 123
J. Ude, Die Autorität des hl. Thomas von Aquin als Kirchenlehrer (J. Stufler) 255
A. Stolz, Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin (F. Mitzka) 258
H. Frankenheim, Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins beim Kinde (H. Weber) 262
Die Deutsche Thomas-Ausgabe I (A. Mitterer) 408
W. Stoderl, Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung (J. Hofbauer) 411
A. Merk, Novum Testamentum graece et latine (P. Gächter) . . . 413
M. Müller, Frohe Gottesliebe (V. Naumann) 418
O. Schilling, Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie (J. Kleinhappl) 422
H. Schwamm, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus (J. Stufler) 584
J.-M. Vosté, Parabolae selectae D. N. J. Christi (P. Gächter) . . . 588
F. X. Arnold, Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin (J. Kleinhappl) 590

Neuerscheinungen

Philosophie 128. 425
Altes Testament 268
Neues Testament 444
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie 141
Dogmatik und Dogmengeschichte 283. 598
Moral- und Pastoraltheologie 149. 452
Kirchenrecht 291
Kirchengeschichte 606
Liturgik 302
Pädagogik und Katechetik 610
Aszetik und Mystik 619

Emil Dorsch S. J. † 309
Mitteilungen 310
Register 625
Literarischer Anzeiger 1* 5* 13* 19*

Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus

Von Dr. **Joseph Reuß** — Würzburg

Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus hat bereits durch Joseph Klein[1]) eine Darstellung gefunden. Trotzdem ist eine erneute Untersuchung gerechtfertigt, da die Ergebnisse Kleins in der Fachliteratur vielfach angezweifelt wurden[2]). Klein hat in seiner Monographie sehr wichtige Punkte der Charitaslehre, wie Vermehrung und Wachstum der Liebe, Verminderung und Verlust durch die Todsünde, die Notwendigkeit eines eingegossenen Habitus zum Akte der Gottesliebe, ihre Wirkung und ihre Erkennbarkeit usw., ganz übergangen. Ferner unterläßt er es, die Anschauungen des Doctor subtilis zu vergleichen mit der Lehre jener Theologen, die gewöhnlich als Vorläufer der scotistischen Ansichten gelten. Will man aber die wahre und eigentliche Leistung von Scotus in diesem Lehrpunkt richtig beurteilen, so scheint uns das unbedingt notwendig. Es soll im folgenden eine umfassende Darstellung der Lehre des Doctor subtilis von der theologischen Tugend der Liebe dargeboten werden, gleichzeitig aber sollen auch die Beziehungen aufgezeigt werden, die von Scotus zu Heinrich von Gent[3]), Richard von Mediavilla[4]) und Wilhelm von Ware[5]) in der Charitaslehre vorliegen. Die Untersuchung zerfällt in zwei Abschnitte. Im ersten Abschnitt werden einige allgemeine Fragen

[1]) J. Klein, Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1926.

[2]) Vgl. Fr. Mitzka, ZkTh 52 (1928) S. 439; Joh. Stufler, Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 3 (1928) S. 171; R. Egenter, Gottesfreundschaft, Augsburg 1928, S. 161 ff.; H. Lange, Scholastik 2 (1927) S. 624; J. de Vries, Scholastik 5 (1930) S. 318.

[3]) Quodlibeta, Venetiis 1613; Summa Quaestionum ordinariarum, Paris 1520.

[4]) In 4 libros Sententiarum, Brixiae 1591.

[5]) Cod. ms. lat. 92 der Universitätsbibliothek zu Münster i. W.

über die eingegossenen Tugenden, die uns zum Verständnis und zur rechten Beurteilung der Charitaslehre notwendig erscheinen, dargelegt, im zweiten Teil wird dann eingehend die Lehre des Duns Scotus über die theologische Tugend der Liebe geschildert.

I. Die Lehre des Johannes Duns Scotus über die eingegossenen Tugenden im allgemeinen

1. Die Lehre des Johannes Duns Scotus über Habitus, Tugend und Wirksamkeit des Habitus.

Verstand und Wille sind nach Scotus die vollkommensten Fähigkeiten der menschlichen Seele[6]). Bekanntlich erkennt Scotus als treuer Schüler Augustins ebenso wie Heinrich von Gent, Wilhelm von Ware und Richard von Mediavilla, die man in vielen Punkten als Vorläufer scotistischer Ansichten betrachten muß, dem Willen den Primat zu vor dem Intellekt. Beide Fähigkeiten sind nach der Anschauung des Doctor subtilis nicht real oder sachlich von der Seele und voneinander verschieden, sondern es besteht eine *distinctio formalis*[7]). Scotus tritt damit in Gegensatz zu Thomas, der an einer realen Verschiedenheit der Fähigkeiten von der Substanz der Seele festhält. Schon vor Scotus nimmt Heinrich von Gent eine *distinctio ratione et respectu*[8]), Richard von Mediavilla eine *distinctio respectu*[9]), Wilhelm von Ware eine *distinctio rationis* an[10]). Diese Fähigkeiten der Seele werden nun vervollkommnet durch eine *forma*[11]), eine *forma de genere qualitatis*[12]), ein dynamisches Prinzip, das die Tätigkeit unserer Potenz unterstützt, vervollkommnet und erleichtert oder der übernatürlichen Ordnung gemäß erst ermöglicht durch den Habitus.

Der Habitus kann nie die Stelle der Fähigkeit vertreten[13]), ist vielmehr nur eine Vervollkommnung der Potenz[14]), die nicht schon von Natur aus zu einer Tätigkeit determiniert ist[15]), ja die Potenz kann ohne Habitus nicht einen so vollkommenen Akt her-

---

[6]) Ox III d. 17 q. u. n. 3; IV d. 46 q. 4 n. 9.

[7]) Ox II d. 16 q. u. n. 15—17; Rep II d. 16 q. u. n. 17.

[8]) Quodl. 3 q. 14.

[9]) In 1. S. d. 3 a. 2 q. 1; vgl. In 2. S. d. 38 a. 2 q. 2; d. 26 a. 1. q. 1 ad 4.

[10]) ... *et differunt istae potentiae ab essentia animae et inter se ratione sicut differunt attributa divina inter se et ab essentia divina.* In 1. S. q. 24 fol. 16^{v} a.

[11]) Ox Prol. q. 1 n. 27.

[12]) Ox I d. 17 q. 3 n. 4.

[13]) Ox I d. 17 q. 3 n. 10.

[14]) Ox II d. 3 q. 10 n. 12; Rep I d. 17 q. 1 n. 6.

[15]) Ox II d. 3 q. 10 n. 18; vgl. Thomas: In 3. S. d. 23 q. 1 a. 1; S. th. 1,2 q. 50 a. 2.

vorbringen, wie mit dem Habitus[16]). Den Grund, warum der Habitus die Fähigkeit der Seele vervollkommnet und erleichtert, gibt Scotus mit diesen Worten an: *sicut habitus intellectus includit quodammodo obiectum sub ratione intelligibilis, ita habitus appetitivus quodammodo includit obiectum sub ratione appetibilis; igitur sicut intellectus per habitum intelligibilem inclinatur ad videndum, ita habitus appetitivus inclinat appetitum ad appetibile diligendum*[17]).

Der Habitus kann in uns auf eine doppelte Weise entstehen: entweder wird er den Fähigkeiten der menschlichen Seele, Verstand und Wille, unmittelbar von Gott eingegossen — *habitus infusus* —, oder er wird von uns erworben durch häufig wiederholte Akte der gleichen Art — *habitus acquisitus*[18]). Durch fortgesetzte Akte der gleichen Art kann dieser erworbene Habitus wachsen, aber nur bis zu einem bestimmten Grad, der diesem Subjekte entspricht oder nach Gottes Weisheit bestimmt ist[19]). Verloren wird der erworbene Habitus dadurch, daß er nicht durch Übung in seinem Bestande erhalten oder ein ihm entgegengesetzter Habitus im Laufe der Zeit erworben wird[20]). Jedoch wird er nicht durch einen einzigen Akt der Sünde vernichtet wie die Gnade[21]). Durch den erworbenen Habitus erlangt die Potenz die Fähigkeit, leicht, mit Annehmlichkeit, ohne Hindernis und schnell zu handeln[22]). Es fragt sich nun, ob auch der *habitus infusus* diese Eigenschaften verleiht. Thomas[23]) und mit ihm viele Theologen der Scholastik nehmen an, daß mit dem eingegossenen Habitus auch eine gewisse Leichtigkeit gegeben werde. Scotus lehnt ebenso wie Wilhelm von Ware[24]) mit Berufung auf die Erfahrung bei Neubekehrten diese Ansicht ab[25]). Es ist also durchaus nicht richtig, wenn Seeberg[26]) schreibt, daß der eingegossene Habitus nach Scotus auch das *delectabiliter,*

[16]) Ox I d. 17 q. 3 n. 33.

[17]) Rep I d. 17 q. 2 n. 7; Ox I d. 17 q. 3 n. 28.

[18]) Ox I d. 17 q. 3 n. 11; III d. 9 q. u. n. 2; IV d. 49 q. 11 n. 8; Rep IV d. 49 q. 10 n. 7.

[19]) Ox II d. 7 q. u. n. 27; I d. 17 q. 4 n. 3; Rep III d. 13 q. 3 n. 15.

[20]) Ox IV d. 44 q. 1 n. 6; II d. 5 q. 2 n. 11; Rep II d. 4 q. u. n. 9; Ox II d. 28 q. u. n. 6.

[21]) l. c.

[22]) Ox I d. 17 q. 2 n. 12; q. 3 n. 33; Rep III d. 33 q. u. n. 7; Ox IV d. 6 q. 10 n. 16; Rep IV d. 6 q. 9 n. 12.

[23]) In 3. S. d. 23 q. 1 a. 1; d. 30 q. 1 a. 5 ad 4; In 1. S. d. 17 q. 1 a. 4; S. th. 2, 2 q. 23 a. 2.

[24]) ... *et ideo dico, quod tale signum* (nämlich daß der Habitus *delectabiliter operatur*) *deficit in habitu infuso* ... In 4. S. q. 5 fol. 133^{v}b ad sol.

[25]) Ox IV d. 6 q. 10 n. 16; vgl. Rep IV d. 6 q. 9 n. 12; Ox I d. 17 q. 3 n. 33.

[26]) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III $^{2-3}$ (Leipzig 1913) S. 586.

prompte et expedite agere verleihe. Wohl aber wird nach seiner Lehre durch die Übung der Akte des eingegossenen Habitus ein natürlicher Habitus erworben und dieser verleiht jene Eigenschaften[27]). Scotus stellt sich damit in Gegensatz zu Thomas, der nicht einen neuen natürlichen Habitus durch diese Akte entstehen, sondern nur den eingegossenen Habitus erstarken läßt[28]). Die Ansicht des Doctor subtilis finden wir schon vor Scotus bei Heinrich von Gent[29]), Richard von Mediavilla[30]) und Wilhelm von Ware[31]).

Wann ist nun nach der Lehre des Scotus der Habitus eine Tugend, eine *virtus moralis?* Ein Akt ist nach ihm dann moralisch gut, wenn er mit der *recta ratio* übereinstimmt[32]). Zum Wesen der Tugend wird nur die *conformitas habitualis* des betreffenden Habitus mit der *recta ratio* oder mit der Klugheit erfordert. Ist diese vorhanden, so haben wir eine Tugend; ja, der nämliche Habitus kann einmal nur *habitus naturalis* und dann *virtus* sein, je nachdem er mit der *recta ratio* übereinstimmt[33]). Durch häufiges Handeln gemäß dem Ausspruche der *recta ratio* oder der Klugheit entsteht im Willen eine Tugend, die diesen dann auch geneigt macht, stets das Rechte zu wählen[34]).

Wie oben schon bemerkt, wird der Habitus zu dem Zweck in der Potenz erzeugt oder durch Gott der Potenz eingegossen, um die Tätigkeit der Potenz in irgend einer Weise zu erleichtern und zu unterstützen. Aus dieser Hinordnung des Habitus zur Tätigkeit ergibt sich als notwendige Folgerung eine bestimmte Wirksamkeit des Habitus zusammen mit der Potenz. Daß eine Wirksamkeit des Habitus gegeben ist, wird von allen zugegeben. Aber wie beschaffen diese Wirksamkeit ist, gilt als umstrittenes Problem. Scotus widmet dieser Frage eine ganz besondere Aufmerksamkeit. In Ox I d. 17 q. 2 behandelt er sie eingehend und auch an anderen Stellen kommt er immer wieder darauf zurück. An erstgenannter Stelle[35]) legt Scotus vier Ansichten vor und untersucht sie. Die erste Ansicht, die man gewöhnlich Heinrich von Gent[36]) zuschreibt, sagt, daß durch den erworbenen Habitus eine Vervollkommnung der Natur stattfindet *in ratione principii actus*, daß also die Potenz zusam-

---

[27]) Rep I d. 17 q. 7 n. 9; Ox IV d. 6 q. 10 n. 16.

[28]) S. th. 1,2 q. 51 a. 4 ad 3.

[29]) Quodl. 5 q. 23.

[30]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 5.

[31]) ... *diminuit habilitationem, quam voco caritatem generatam ex actibus caritatis infusae, quia sicut ex actibus caritatis infusae generatur aliqua habilitatio* ... in 1. S. q. 70 fol. 42rb.

[32]) Ox I d. 17 q. 3; vgl. P. Minges, Phil. Jahrbuch 19 (1903) S. 338—347.

[33]) Ox I d. 17 q. 3 n. 4.

[34]) Ox III d. 33 q. u. n. 12.

[35]) Ox I d. 17 q. 2 n. 4.

[36]) Quodl. 4 q. 10.

men mit dem erworbenen Habitus den Akt leichter *(expeditior)* setzt. Der *habitus infusus* dagegen ist nach dieser Meinung *simpliciter principium respectu actus*[37]). Das letztere weist Scotus zurück (l. c. n. 4. 5). Die zweite Ansicht, die Gottfried von Fontaines[38]) vortrug, macht keinen Unterschied zwischen erworbenem und eingegossenem Habitus. Nach dieser kommt die *substantia* des Aktes von der Potenz, die *intensio* dagegen von Habitus (l. c. n. 6. 7). Nach der dritten Ansicht kommt dem Habitus ein aktiver, ursächlicher Einfluß auf die Hervorbringung des Aktes zu und zwar in der Weise, daß sowohl die Potenz wie auch der Habitus eine *causa partialis activa* bilden. Die Potenz ist dann aber *causa prima,* der Habitus *causa secunda,* beide zusammen wirken als *causa per se totalis*[39]) (l. c. n. 8. 9). Die vierte Ansicht schreibt dem Habitus keinen aktiven Einfluß zu, sondern nach ihr gibt der Habitus nur eine *inclinatio ad operationem* (l. c. n. 12). Die erste und zweite Ansicht läßt Scotus nicht gelten, die beiden anderen erklärt er für wahrscheinlich (l. c. n. 13). Scotus selbst schreibt bald dem Habitus eine aktive Wirksamkeit zu[40]), bald nur eine *inclinatio*[41]), bald beides zusammen[42]).

Wie die Potenz durch den natürlichen Habitus ergänzt wird, so wird sie auch durch den übernatürlichen Habitus vervollkommnet und auf eine übernatürliche Seinsstufe erhoben[43]). Subjekt des übernatürlichen, eingegossenen Habitus ist die *potentia naturalis,* nicht der erworbene Habitus. Wie der erworbene Habitus, so ist auch der eingegossene Habitus bei der Hervorbringung eines Aktes durch die Fähigkeit der Seele nicht *causa prima,* sondern *causa secunda,* oder gibt nur eine *inclinatio.* Doch ist in einem solchen Akt ein doppeltes Moment zu unterscheiden, nämlich der Akt des Willens und das übernatürliche Moment. Für letzteres ist der übernatürliche Habitus *causa principalior,* für jenes der Wille. *Principium proximum* eines übernatürlichen Aktes ist daher die durch den eingegossenen Habitus ausgestattete Potenz der Menschenseele[44]).

---

[37]) Die wirkliche Ansicht Heinrichs von Gent werden wir an anderer Stelle darlegen. [38]) Quodl. 9 q. 4.

[39]) Diese Ansicht findet sich bei Richard von Mediavilla, In 2. S. d. 27 a. 1 q. 2.

[40]) Rep II d. 29 q. 1 n. 6; Ox III d. 33 q. u. n. 8; IV d. 49 q. 2 n. 30.

[41]) Rep IV d. 4 q. 3 n. 6; Ox IV d. 49 q. 10 n. 7.

[42]) Ox I d. 17 q. 3 n. 27. — M. Limbourg gibt daher nicht genau die Ansicht des Scotus wieder, wenn er ZkTh 10 (1886) S. 605 schreibt, daß Scotus stets der dritten Ansicht den Vorzug gebe.

[43]) Ox III d. 23 q. u. n. 14.

[44]) Rep IV d. 14 q. 2 n. 7; vgl. Ox IV d. 6 q. 10 n. 16.

2. Die theologischen Tugenden im allgemeinen.

Durch die Erbsünde war das Ebenbild Gottes in der Menschenseele, das nach Scotus in den drei mit den übernatürlichen Gaben ausgestatteten Grundkräften der vernünftigen Seele — Gedächtnis, Verstand und Wille — besteht, zerstört worden. Christus stellte durch seine Erlösungsgnade die *imago Dei* in der Menschenseele vollständig wieder her durch Eingießung der drei theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe[45]). Zwar wird die menschliche Seele auch durch die natürlichen, erworbenen Tugenden des Glaubens der Hoffnung und der Liebe in einer gewissen Weise vervollkommnet, aber erst durch die eingegossenen, übernatürlichen, theologischen Tugenden erhält sie die volle *perfectio*, sowohl für die Fähigkeiten der Seele, für Verstand und Wille, wie auch für deren Akte, um im Glauben Gott selbst zu erkennen, in der Hoffnung Gott als höchstes Gut für sich zu erstreben, in der Liebe Gott als das in sich Gute zu lieben[46]). Die geistigen Fähigkeiten der Seele, die ihrer übernatürlichen Kräfte durch die Sünde beraubt waren, werden nämlich durch die eingegossenen theologischen Tugenden wieder in ein übernatürliches Sein emporgehoben und vervollkommnet[47]). Diese Tugenden sind der Schmuck der Seele[48]), bilden die Grundlage für die Seligkeit[49]), sind die Vollendung jeglicher Tugend und führen sie zum Endziel[50]), ihre Akte haben ausschließlich Gott, das *bonum increatum* und *infinitum* zum Gegenstand[51]). Scotus begründet in dieser Weise die Notwendigkeit der eingegossenen theologischen Tugenden, vermag aber nicht, in jener klaren und einleuchtenden Weise deren Notwendigkeit zu zeigen, wie es vor ihm schon Thomas getan hat, der aus der Bestimmung des Menschen für das übernatürliche Endziel, das der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nicht erreichen kann, auch die Notwendigkeit für die Ausrüstung der Seelenkräfte mit übernatürlichen Tugenden darlegt[52]). Den Beweisgang des Aquinaten für die Notwendigkeit der theologischen eingegossenen Tugenden und zwar fast mit den gleichen Worten finden wir nach Thomas und wohl in Abhängigkeit von ihm bei Richard von Mediavilla[53]) und Wilhelm von Ware[54]).

---

[45]) Ox III d. 23 q. u. n. 14; vgl. Rep III d. 23 q. u. n. 17.

[46]) Ox III d. 34 q. u. n. 7; vgl. Ox III d. 23 q. u. n. 14. 16. 18; d. 26 q. u. n. 16. 25; d. 34 q. u. n. 6; Rep III d. 23 q. u. n. 17. 23; d. 26 q. u. n. 17. 23; d. 33 q. u. n. 27. [47]) Ox III d. 23 q. u. n. 14. [48]) Ox III d. 25 q. 1 n. 2.

[49]) Ox IV d. 49 q. 4 n. 14. [50]) Rep III d. 25 q. u. n. 3.

[51]) Ox III d. 26 q. u. n. 5. 24; d. 9 q. u. n. 3.

[52]) In 3. S. d. 23 q. 1 a. 4 ad 3; S. th. 1, 2 q. 62 a. 1; q. 51 a. 4.

[53]) In 3. S. d. 23 a. 3 q. 1.

[54]) *Quod cum homo ad duplicem finem ordinetur et ad duplicem beati-*

Doch da auch die erworbenen natürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe Gott zum Gegenstande haben, so fragt es sich, wodurch sich die theologischen Tugenden von jenen unterscheiden. Nach Thomas sind drei Bedingungen für die theologischen Tugenden erfordert: daß sie Gott zum Objekt haben, daß sie allein von Gott eingegossen werden und daß sie uns nur durch die göttliche Offenbarung bekannt sind[55]). Scotus bestimmt ganz ähnlich die theologischen Tugenden: *Tres condiciones ponuntur pertinere ad virtutem theologicam. Prima est respicere Deum pro primo obiecto. Secunda habere pro regula primam regulam humanorum actuum, non autem regulam acquisitam. Tertia immediate infundi a Deo, sicut a causa efficiente*[56]). Auch nach Thomas gehört das zweite Element, das Scotus hier nennt, zum Wesen der theologischen Tugend[57]), während auch die dritte Bedingung des Aquinaten als ein wesentliches Erfordernis für die theologische Tugend bei Scotus sich findet, wie sich noch zeigen wird. Sind nach der Anschauung des Doctor subtilis auch die genannten drei Elemente zum Wesen der theologischen Tugend notwendig, so unterscheidet die theologische Tugend sich doch von der erworbenen Tugend des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe allein durch das dritte Element, daß sie nämlich unmittelbar von Gott selbst der Seele eingegossen wird[58]). Nur durch den Glauben haben wir Kenntnis von diesen eingegossenen Tugenden[59]) und von ihrer Dreizahl[60]).

---

tudinem, videlicet naturalem et supernaturalem ... oportet ponere duplicem virtutem sicut ponimus duplicem finem et duplicem beatitudinem. Ulterius, quia finis supernaturalis, in quo consistit beatitudo supernaturalis, est finis ipsius hominis cognoscentis, et finis non movet cognoscentem nisi prius cognoscitur, ideo oportet ponere in ipso homine habitum supernaturalem, per quem possit habere cognitionem supernaturalem (?). Hic autem habitus fides est. Et tunc ulterius, postquam habet homo cognitionem finis supernaturalis et videt, quod non potest ipsum attingere ex virtute propria ... tamen habet veram (?) confidentiam attingendi ipsum adiutorio divino. Haec autem confidentia est principium spei et ideo oportet ponere habitum spei simul cum habitu fidei. Et quia talis confidentia non sufficit, cognosco fide supernaturali, quod finis non movet cognoscentem nisi desideretur et ametur, ideo oportet ponere unum habitum amantem supernaturalem. Hic autem habitus est habitus caritatis, quare oportet ponere habitum caritatis et sic ostensa est necessitas ponendi tres virtutes theologicas. In 4. S. q. 6 fol. 134ra.

[55]) In 3. S. d. 23 q. 1 a. 4 ad 3; S. th. 1,2 q. 62 a. 1.

[56]) Ox III d. 26 q. u. n. 15. [57]) S. th. 1,2 q. 64 a. 4.

[58]) Rep III d. 26 q. u. n. 17.

[59]) Ox III d. 26 q. u. n. 25; d. 23 q. u. n. 14; d. 25 q. 1 n. 2; d. 26 q. u. n. 10; d. 34 q. u. n. 6; Rep III d. 23 q. u. n. 17.

[60]) Ox III d. 26 q. u. n. 2.

Das Subjekt der theologischen Tugenden bilden die höheren Vermögen der Seele, Verstand und Wille. Wohl sieht Scotus die *imago Dei* in der Seele des Menschen im Anschluß an Augustinus[61]), Petrus Lombardus[62]) Albert[63]), Richard von Mediavilla[64]) in drei ihrer Fähigkeiten, in der *memoria, intelligentia* und *voluntas,* die von ihm ebenso wie von Augustinus[65]), Petrus Lombardus[66]), Albert[67]) und Richard von Mediavilla[68]) wieder in eine *portio superior* und *portio inferior* unterschieden werden, je nachdem der Gegenstand dieser Fähigkeit ein *obiectum aeternum* oder ein *obiectum temporale* ist[69]). Allein diese bilden nicht das Subjekt der theologischen Tugenden, da ja zwei Bestandteile der *imago* dem Verstand angehören und somit Sitz des Glaubens und der Hoffnung der Verstand wäre[70]). Daneben kennt Scotus noch die platonische Dreiteilung der menschlichen Seele in eine *pars rationalis, concupiscibilis* und *irascibilis.* Sowohl das vernünftige wie das sinnliche Strebevermögen zerlegt Scotus im Anschluß an Bonaventura[71]) in eine *pars concupiscibilis* und *irascibilis*[72]), Thomas[73]) dagegen und mit ihm Richard von Mediavilla[74]) kennen nur im sinnlichen, nicht aber im vernünftigen Strebevermögen eine *pars concupiscibilis* und *irascibilis.* Während nach Albert[75]) und Heinrich von Gent[76]) die *potentia rationalis, irascibilis* und *concupiscibilis,* nach Bonaventura[77]) die *potentia rationalis, concupiscibilis* und *irascibilis,* das Subjekt für Glauben, Hoffnung und Liebe bilden, lehnt Scotus diese Ansicht ab. Nach ihm ist der Sitz der Hoffnung nicht die *pars irascibilis,* sondern die *pars concupiscibilis* des Willens, weil nach seiner Meinung Objekt der *potentia irascibilis* nicht das *bonum arduum,* sondern das *punibile sive offendens* ist[78]). Scotus sieht dagegen im Willen und zwar in der *pars concupiscibilis* mit Anselm von Canterbury[79]) zwei verschiedene Affekte, die

[61]) De Trinitate lib. 9. 10. 14. 15. [62]) 1. S. d. 3 c. 2.

[63]) H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, Freiburg 1911, S. 51 Anm. [64]) In 1. S. d. 3 a. 1 q. 2.

[65]) De Trinitate lib. 12 c. 12 n. 17. [66]) 2. S. d. 24 c. 4.

[67]) In 2. S. d. 24 a. 11. [68]) In 2. S. d. 24 a. 2 q. 4.

[69]) Ox II d. 24 q. u. n. 2. 3; Rep II d. 24 q. u. n. 4.

[70]) Ox III d. 26 q. u. n. 1. [71]) In 3. S. d. 33 a. 1 q. 3 ad 1.

[72]) Ox III d. 33 q. u. n. 20; vgl. Rep III d. 34 q. u. n. 10. 6.

[73]) In 3. S. d. 26 q. 2 a. 2 ad 1; q. 1 a. 2; S. th. 1 q. 82 a. 5; 2, 2 q. 18 a. 1.

[74]) In 2. S. d. 24 a. 2 q. 3. [75]) In 3. S. d. 26 a. 3.

[76]) Qnodl. 8, q. 15. [77]) In 2. S. d. 25 p. 1 a. 1 q. 3 f. 6.

[78]) Ox III d. 34 q. u. n. 10; d. 26 q. u. n. 9; Rep III d. 34 q. u. n. 6.

[79]) S. Anse m.Cantuar., De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum lib. arbitrio q. 3 c. 11 (PL 158, 534—37). Vgl. A. Landgraf, Divus Thomas (Frib.) 41 (1927) S. 153—177.

affectio iustitiae und die *affectio commodi.* Beide haben Gott zum Gegenstand ihres Strebens, die *affectio iustitiae* zielt auf Gott als das Gute in sich mit dem Akte der freundschaftlichen Liebe, während die *affectio commodi* Gott mit dem Akte der begehrlichen Liebe erstrebt. Durch diese Teilung des vernünftigen Strebevermögens hat Scotus das Subjekt für die theologischen Tugenden gefunden: Subjekt für den Glauben ist der Verstand, für die Hoffnung die *pars concupiscibilis* des Willens und zwar die *affectio commodi,* für die Liebe die *affectio iustitiae*[80]). Thomas[81]) und Richard von Mediavilla[82]) kennen diese Einteilung des Willens nicht und bezeichnen als Sitz der theologischen Tugend des Glaubens den Verstand, als Subjekt der theologischen Tugend der Hoffnung und der Liebe den Willen.

Scotus wirft die Frage auf, ob auch für die theologischen Tugenden das Axiom der moralischen Tugenden gelte, *virtutem esse in medio.* Da der Gegenstand der theologischen Tugenden Gott, das *bonum increatum et infinitum* ist, so gibt es nach Albert[83]), Thomas[84]), Bonaventura[85]) und Richard von Mediavilla[86]) kein Übermaß, wenn man ihr Objekt betrachtet. Wohl aber kann man vom Menschen aus die Akte der theologischen Tugenden als Mittelwege in einer gewissen Weise bezeichnen, da der Mensch nur gemäß seiner Stellung die Akte der theologischen Tugenden erweckt. Die gleiche Antwort finden wir auch beim Doctor subtilis[87]).

Zur Übung der Akte der theologischen Tugenden ist jeder verpflichtet, der gerettet werden will, sie waren schon vor Christi Ankunft jedem notwendig und sind jetzt Gegenstand von positiven Geboten[88]).

Wie oben schon bemerkt wurde, gehört es zum Wesen des theologischen Habitus, daß er von Gott unmittelbar der Seele eingegossen wird. Weil bei der Entstehung des Habitus das Geschöpf keinen ursächlichen Einfluß ausüben kann, so kann das Geschöpf aus sich auch nicht einen solchen Habitus effektiv vernichten, nur Gott läßt ihn wieder in das Nichts zurücksinken, wenn es der Mensch durch eine Sünde verdient hat[89]). Ist von Gott der Fähig-

[80]) Ox III d. 26 q. u. n. 26; vgl. d. 34 q. u. n. 14.

[81]) In 3. S. d. 23 q. 2 a. 3; d. 26 q. 1 a. 2; q. 2 a. 2 ad 1; d. 27 q. 2 a. 3; S. th. 1 q. 82 a. 5; 2, 2 q. 18 a. 1; q. 24 a. 1.

[82]) In 3. S. d. 23 a. 6 q. 1. 2; d. 26 a. 5 q. 3.

[83]) In 3. S. d. 26 a. 1 ad 5.

[84]) In 3. S. d. 33 q. 1 a. 3; S. th. 1, 2 q. 64 a. 4.

[85]) In 3. S. d. 27 a. 2 q. 5.

[86]) In 3. S. d. 33 a. 1 q. 3.

[87]) Ox III d. 26 q. u. n. 24; vgl. Rep III d. 26 q. u. n. 24.

[88]) Ox III d. 25 q. 1 n. 2. 3.

[89]) Ox III d. 23 q. u. n. 2.

keit der Seele ein Habitus eingegossen, so besteht nach Scotus im Gegensatz zu Thomas[90]) trotzdem die Möglichkeit, daß gleichzeitig diese Potenz der Seele auch Subjekt der nämlichen natürlichen, erworbenen Tugend sein kann, die entweder vor der Eingießung der übernatürlichen Tugend oder erst nach deren Eingießung durch Übung der eingegossenen theologischen Tugend erworben wurde[91]). Wie oben schon erwähnt, haben vor Scotus Heinrich von Gent[92]), Richard von Mediavilla[93]) und Wilhelm von Ware[94]) die gleiche Anschauung vertreten. Weil die eingegossenen theologischen Tugenden von Gott geschaffen sind, darum sind sie übernatürlich und nur dadurch unterscheiden sie sich von den nämlichen natürlichen, erworbenen Tugenden[95]).

3. Die moralischen Tugenden, die sieben Gaben des Hl. Geistes, die *beatitudines* und *fructus*.

Albert der Große[96]), Thomas[97]), Bonaventura[98]) und Richard von Mediavilla[99]) vertreten die Ansicht, daß bei der Rechtfertigung dem Menschen neben den drei theologischen Tugenden auch moralische Tugenden als Habitus eingegossen werden. Damit wird ja erst die Erhebung des Menschen in die Übernatur vervollständigt. Die heiligmachende Gnade bildet das Lebensprinzip des übernatürlichen Lebens, die theologischen Tugenden geben ihm die Fähigkeit zu übernatürlichen Akten, deren Ziel- und Ruhepunkt Gott, das letzte Ziel ist, die eingegossenen moralischen Tugenden zu Akten, deren Objekt die Mittel zu diesem Endziel sind. So ausgerüstet ist der Mensch erst ein Bürger des übernatürlichen Reiches, für das ihn Gott bestimmt hat. Diese eingegossenen moralischen Tugenden sind nach Thomas[100]) und Richard von Mediavilla[101]) spezifisch von den erworbenen moralischen Tugenden verschieden und bleiben auch in der Ewigkeit in einer verklärten Form erhalten[102]).

---

[90]) S. th. 1,2 q. 51 a. 4 ad 3.

[91]) Ox III d. 23 q. u. n. 4. 5; d. 25 q. 1 n. 11; Rep III d. 23 q. u. n. 3; I d. 17 q. 7 n. 9; vgl. Ox IV d. 6 q. 10 n. 16.

[92]) Quodl. 5 q. 23.

[93]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 5; 1. c. ad 3.

[94]) In 1. S. q. 70 fol. 42rb.

[95]) Rep III d. 23 q. u. n. 7.

[96]) In 4. S. d. 18 a. 8.

[97]) In 3. S. d. 33 q. 1 a. 2; S. th. 1, 2 q. 63 a. 3.

[98]) In 3. S. d. 33 a. 1 q. 5; in 4. S. d. 6 p. 1 a. 1 q. 1; d. 4 p. 2 a. 2 q. 2 f. 4.

[99]) In 3. S. d. 33 a. 1 q. 2; d. 27 a. 9 q. 2.

[100]) In 3 S. d. 33 q. 1 a. 2; S. th. 1, 2 q. 63 a. 4.

[101]) In 3 S. d. 33 a. 1 q. 2.

[102]) Bei Thomas: In 3. S. d. 33 q. 1 a. 4; S. th. 1, 2 q. 67 a. 1; bei Richard: In 3. S. d. 33 a. 1 q. 6; vgl. Bonaventura in 3. S. d. 33 a. 1 q. 6; Albert: In 3. S. d. 35 a. 16; Petrus Lombardus: 3. S. d. 33 c. 3.

In der folgenden Zeit wurde die Notwendigkeit von eingegossenen moralischen Tugenden von verschiedenen Theologen geleugnet. Schon bei Wilhelm von Ware finden wir keine klare Stellungnahme mehr. In zwei Quästionen seiner Erklärung der Sentenzen beschäftigt er sich mit diesem Problem. In der Quästio 5 seiner Erklärung zum 4. Sentenzenbuch stellt er die Frage: *Utrum virtutes morales et theologicae infundantur in baptismo*[103]). Nach ihm herrscht wohl volle Übereinstimmung darin, daß in der Taufe die theologischen Tugenden eingegossen werden. Dagegen bestehen geteilte Ansichten, ob auch bei der Taufe moralische Tugenden eingegossen werden[104]). Nachdem er die Gründe für beide Teile angeführt, nimmt er selbst Stellung zu dieser Streitfrage[105]:)

Quidquid sit de veritate, nescio... tamen quia Sanctorum auctoritates videntur dicere quod virtutes morales infundantur in baptismo, ideo distinguo quod baptizatus aut habet tales virtutes ante baptismum aut non habet. Si habet, aut ly perfectas in summo aut non habet perfectas in summo. Si habet perfectas, dico quod non infunduntur sibi aliae. Si vero non habet perfectas, tunc dico quod in baptismo augentur sibi tales virtutes. Si vero ante baptismum simpliciter non habet, dico quod sibi infundantur in baptismo, non tamen in summo gradu, sicut nec caritas infunditur in summo gradu... et per actus frequenter elicitos exercendo se in operationibus virtutis augmentat sibi illas virtutes infusas usque (?) ad perfectum et summum gradum, sicut per actus caritatis frequenter elicitos disponit se meritorie ut Deus sibi ipsam caritatem augmentet. Quod autem infundantur realiter et non in virtute, potest patere ex hoc: nam sicut... quod non obstante quod caritas contineat in virtute fidem et spem, quare secundum Apostolum ad Cor.[106]) *caritas omnia credit, omnia sperat, et tamen adhuc infunduntur realiter spes et fides, sicut dictum est supra, sic dico... quod non obstante illa continentia virtuali qua continet caritas habitus morales, quod adhuc infunduntur realiter, licet infra summum gradum*[107]).

In der Quästio 6 kommt er nochmals auf diese Frage zurück: *Utrum cum virtute morali acquisita oporteat ponere virtutem moralem infusam*[108]). Hier lehnt er nun einfachhin eingegossene moralische Tugenden ab:

---

[103]) fol. 133^{v}a.

[104]) *In ista quaestione est aliquid, in quo omnes conveniunt, scilicet quod infunduntur virtutes theologicae... atvero in quo differunt est, utrum infundantur virtutes morales.* fol. 133^{v}a.

[105]) Vgl. dazu die Ansicht Alberts über die Hervorbringung der übernatürlichen vollkommenen Tugenden, die sich verschieden gestaltet je nach dem sittlichen Zustand des Menschen, der sie empfangen soll. Sind schon natürliche Tugenden vorhanden, so werden diese vervollkommnet, sie werden „formiert"; fehlen aber solche natürliche Tugenden, so muß Gott die Tugenden vollständig in die Seele eingießen: In 3. S. d. 23 a. 9.

[106]) 1 Cor 13,7.

[107]) fol. 133^{v}b.

[108]) fol. 134^{r}a.

... sicut fuit dictum in ipsa deductione non est ponere nisi duplicem finem, videlicet supernaturalem relate cuius sufficiunt virtutes theologicae et finem naturalem relate cuius sufficiunt virtutes morales acquisitae. Quare cum non sit nisi duplex finis ... superfluit ponere plures, immo non debent poni plures[109]). — *... et ideo temperantia est sola una et eodem modo dico de qualibet alia virtute morali*[110]).

Fehlen nun bei den Menschen diese eingegossenen moralischen Tugenden, so werden trotzdem die Akte der erworbenen, natürlichen moralischen Tugenden übernatürlich durch die Charitas, die diese Akte informiert. Wir finden den gleichen Gedanken wieder bei Heinrich von Gent und Scotus.

... video quod potentia intellectiva habens aliquem actum ... ex assistentia caritatis potest habere actum meritorium, qui prius non fuit meritorius nisi praesente caritate ... quare similiter potuit esse quod eadem temperantia habet actum meritorium ex assistentia caritatis, qui sine caritate secundum se est non meritorius[111]). — *Dicendum quod actus aliquis supernaturalis esse potest dupliciter: uno modo secundum substantiam et hoc modo habet virtutem ... alio vero potest esse supernaturalis ordinatione et participatione et sic non habet virtutem, immo sufficit quod solum ordinetur ille actus potentiae inferioris et potentia superior informata habitu supernaturali ad hoc quod dicatur supernaturalis*[112]).

Glaubte Wilhelm von Ware wegen der *auctoritates Sanctorum* noch eingegossene moralische Tugenden annehmen zu müssen, wenn vor der Taufe keine natürlichen moralischen Tugenden vorhanden sind, so lehnt Heinrich von Gent[113]) ebenso entschieden wie Scotus[114]) diese ab. Bestimmend dürfte für Scotus ein Axiom sein, das er öfter anwendet: *Entia supernaturalia non sunt multiplicanda sine ratione sufficiente.* Nun ist ihm der Mensch auch ohne eingegossene moralische Tugenden hinreichend vervollkommnet um sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Was fehlt an den erworbenen moralischen Tugenden, ersetzen ja die eingegossenen theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die natürlichen Akte der erworbenen Tugenden werden durch die Charitas zum Endziel bezogen und durch sie verdienstlich. So ist weder bei dem Erwachsenen noch bei den Kindern, denen der Vernunftgebrauch noch fehlt, und die sich moralische Tugenden nicht erwerben können, eine Notwendigkeit für eingegossene moralische Tugenden gegeben[115]). Scotus mußte noch auf eine Schwierigkeit antworten. Viele Theologen vor ihm, wie Petrus Lombardus[116]), Albert[117]), Thomas[118]), Bonaventura[119]), Richard

[109]) fol. 134va. [110]) l. c. ad 1. [111]) fol. 134va.
[112]) l. c. ad 3. [113]) Quodl. 6 q. 12. [114]) Ox III d. 36 q. u. n. 28.
[115]) l. c. [116]) 3. S. d. 33 c. 3. [117]) In 3. S. d. 35 a. 16.
[118]) In 3. S. d. 33 q. 1 a. 4; S. th. 1, 2 q. 67 a. 1.
[119]) In 3. S. d. 33 a. 1 q. 6.

von Mediavilla[120]) waren im Anschluß an Augustinus[121]) der Ansicht, daß die eingegossenen moralischen Tugenden im anderen Leben, wenn auch in verklärter Form, erhalten bleiben und zur Seligkeit gehören. Was geschieht nun bei den Kindern, die vor der Erlangung des Vernunftgebrauches sterben, die aber nach dem Doctor subtilis keine eingegossenen Tugenden bei der Taufe erhalten und sich auch keine moralischen Tugenden erwerben können? Nach Scotus ist es entweder nicht notwendig, daß die Kinder im Jenseits moralische Tugenden haben, es genügt, daß sie im Besitz der Charitas sind, oder wenn sie moralische Tugenden wirklich im Jenseits haben müssen, so werden sie ihnen nicht bei der Taufe oder noch während ihres Lebens eingegossen, sondern im Augenblick der Beseligung, oder, sollte dies nicht der Fall sein, so können die Kinder sich diese im Jenseits erwerben[122]).

Nach der *sententia communis* der Hochscholastik werden mit der heiligmachenden Gnade auch die sieben Gaben des Hl. Geistes der gerechtfertigten Seele mitgeteilt[123]). Das Verhältnis dieser Gaben zu den eingegossenen Tugenden wurde verschieden bestimmt. Seit Stephan von Langton werden die Gaben als eigene übernatürliche Habitus bezeichnet und als solche von den Tugenden geschieden[124]). Freilich herrscht in der Bestimmung des Verhältnisses der Gaben zu den eingegossenen Tugenden unter den Theologen keine Übereinstimmung. Nach Petrus Lombardus[125]) sollen die Gaben die natürlichen Kräfte der Seele, welche durch die Sünde zu Schaden gekommen waren, erneuern und kräftigen, nach Albert[126]) sind die Gaben gegeben zur Unterstützung der Tugenden oder der Potenzen, nach Bonaventura[127]) zum *expedite agere*, nach Heinrich von Gent[128]) und Thomas in seinem Sentenzenkommentar[129]) zum *agere modo superhumano*, nach Thomas in seiner Summa[130]) und Richard von Mediavilla[131]) befähigen die Gaben jederzeit den Menschen auf göttlichen Antrieb hin beweglich zu sein, während die Tugenden den Menschen geneigt machen auf Antrieb der Vernunft zu handeln. All diese Ansichten finden nicht die Billigung des Doctor subtilis[132]). Nach Sco-

---

[120]) In 3. S. d. 33 a. 1 q. 6.
[121]) Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909, I S. 212.
[122]) Ox III d. 36 q. u. n. 28.
[123]) Vgl. Karl Boeckl, Die sieben Gaben des Hl. Geistes, Freiburg 1931.
[124]) A. a. O. S. 60. 177.
[125]) 3. S. d. 36.
[126]) In 3. S. d. 34 a. 1.
[127]) In 3. S. d. 34 p. 1 a. 1 q. 1.
[128]) Quodl. 4 q. 23.
[129]) In 3. S. d. 34 q. 1 a. 1. 2.
[130]) S. th. 1, 2 q. 68 a. 1.
[131]) In 3. S. d. 34 a. 1 q. 1.
[132]) Ox III d. 34 q. u. n. 4.

tus werden mit den sieben Gaben nur die vier erworbenen Kardinaltugenden und die eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Liebe bezeichnet. Die Gabe des Rates ist die erworbene Tugend der Klugheit, die Gabe der Stärke ist die Tugend des gleichen Namens, die Gabe der Furcht ist eine Spezies der Tugend der Mäßigkeit, die Gabe der Frömmigkeit eine Spezies der Tugend der Gerechtigkeit, die Gabe der Weisheit ist die theologische Tugend der Liebe, die Gaben des Verstandes und der Wissenschaft sind die theologische Tugend des Glaubens. Der Grund für diese Ansicht liegt nach Scotus eben darin, daß der Mensch durch die drei eingegossenen theologischen Tugenden und die vier erworbenen Kardinaltugenden so vervollkommnet ist, daß von diesen Tugenden verschiedene Habitus dem Menschen gar nicht mehr notwendig sind[133]).

Aus dem Gesagten läßt sich ebenso die Stellungnahme des Doctor subtilis zur Frage über das Verhältnis der *beatitudines* und *fructus* zu den Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes verstehen. Während Albert[134]) den Tugenden und Gaben, Seligkeiten und Früchten je verschiedene Habitus zuteilte, Bonaventura[135]) und Heinrich von Gent[136]) auch die *beatitudines* noch als Habitus bezeichnete, erkennt Thomas[137] und Richard von Mediavilla[138]) den Seligkeiten diesen Charakter ab. Beide sehen lediglich in den Tugenden und Gaben eigene voneinander verschiedene Habitus, in den Seligkeiten dagegen die Akte der Tugenden und Gaben. Nach Bonaventura[139]), Thomas[140]), Heinrich von Gent[141]) und Richard von Mediavilla[142]) sind die Früchte dann nur mehr *operationes sive virtutum sive donorum* oder *delectationes*, die aus der Betätigung der Tugenden und Gaben folgen. Scotus steht gleichsam am Abschluß dieser rückläufigen Bewegung. Er nimmt nur für die Tugenden eigene Habitus an und läßt die Seligkeiten wie die Gaben mit diesen zusammenfallen. Nach ihn fallen die *beatitudines* sachlich mit den drei theologischen Tugenden und den vier Kardinaltugenden und deren Unterarten zusammen[143]). Ganz gleich ist seine Stellungnahme in der Frage des Verhältnisses der *fructus* zu den Tugenden[144]). Auch sie sind identisch mit den theologischen und den natürlichen, erworbenen

---

[133]) l. c. n. 14; vgl. Rep III d. 34 q. u. n. 8.
[134]) In 3. S. d. 34 a. 2 q. 3 n. 4.
[135]) In 3. S. d. 34 p. 1 a. 1 q. 1.
[136]) Quodl. 4 q. 23.
[137]) In 3. S. d. 34 q. 1 a. 4; S. th. 1, 2 q. 69 a. 1.
[138]) In 3. S. d. 34 a. 1 q. 2.
[139]) In 3. S. d. 34 p. 1 a. 1 q. 1.
[140]) In 3. S. d. 34 q. 1 a. 5.
[141]) Quodl. 4 q. 23.
[142]) In 3. S. d. 34 a. 1 q. 2
[143]) Ox III d. 34 q. u. n. 18. 19.
[144]) l. c. n. 21.

moralischen Tugenden. Scotus hat damit die Architektur des Gnadenbaues, wie ihn die bisherigen Theologen aufgeführt haben, und wie ihn Thomas zu einem Abschluß gebracht hatte, durchbrochen. Während nach der Anschauung dieser Theologen die Erhebung des Menschen in die Übernatur in organischer, harmonischer und systematischer Weise geschieht, ausgehend von dem übernatürlichen Lebensprinzip der *gratia sanctificans* über die Stufenleiter der verschiedenen Habitus, von denen jeder eine bestimmte Fähigkeit der Menschenseele zu übernatürlichen Akten ausrüstet, um so die Seele schließlich zur höchsten übernatürlichen Lebensbetätigung, zur *visio beatifica*, zu führen, finden wir bei Scotus nur lückenhaft eine Erhebung in die übernatürliche Ordnung durchgeführt. Was an den bisherigen Aufstellungen der Theologen den kritischen Untersuchungen eines Scotus nicht standhält, oder was ihm auf Grund der Glaubenslehre oder ganz zwingender Vernunftgründe nicht notwendig erscheint, wird von ihm abgelehnt, mag jener wundervolle systematische Aufbau der Übernatur eines Thomas von Aquin auch dabei verloren gehen. Scotus schließt seine Untersuchungen über diese Frage, indem er seine Ansicht noch einmal kurz mit folgenden Worten zusammenfaßt: *Sic igitur patet, quod in sustinendo septem virtutes* (nämlich der drei theologischen und der vier Kardinaltugenden) *sufficienter perficere hominem in via, in se vel in suis speciebus, non erunt necessarii alii habitus, qui nec sint illi, nec species eorum, nec enumerantur alii in donis nec beatitudinibus nec in fructibus*[145]).

4. Eingießung und Verknüpfung der Tugenden.

Bezüglich der Frage der Verknüpfung der Tugenden stellt Scotus zwei Fragen. Sind die drei theologischen Tugenden unter sich notwendig in ihrem Sein verknüpft, m. a. W. kann in einer Menschenseele nicht der Habitus des Glaubens bestehen, ohne daß zugleich der Habitus der Hoffnung und der Liebe existiert? Scotus antwortet wie alle Theologen, daß die theologischen Tugenden in dieser Weise nicht notwendig verknüpft sind. Denn im Jenseits besteht der Habitus und der Akt der Charitas ohne den Habitus und den Akt des Glaubens und der Hoffnung, im Diesseits bleibt in einem Sünder der Habitus des Glaubens und der Hoffnung ohne den Habitus der Liebe[146]). Die drei Habitus können in ihrem Sein unabhängig voneinander bestehen, wenn auch immer in einer Menschenseele, in der die Charitas wohnt, notwendig Glaube und Hoffnung vorhanden sind.

[145]) l. c. vgl. Rep III d. 34 q. u. n. 13.
[146]) Ox III d. 36 q. u. n. 30.

Die andere Frage lautet, ob die drei theologischen Tugenden dann nicht wenigstens in ihrem Werden, d. h. bei ihrer Eingießung untereinander verknüpft sein müssen. Die Eingießung kann nun bei einem Kinde in der Taufe oder bei einem Erwachsenen in der Rechtfertigung geschehen. Bezüglich der Eingießung der Tugenden bei der Taufe der Kinder waren die Ansichten der Theologen vor Scotus geteilt. Bei Petrus Lombardus[147]) finden wir sowohl die Ansicht, daß eine Rechtfertigung der Kinder in der Taufe stattfindet ohne Eingießung von Tugenden, wie auch die Ansicht, nach der zwar bei der Taufe die Tugenden eingegossen werden, aber nur *quoad habitum, non quoad usum*. Petrus Lombardus weicht einer Stellungnahme aus. Diese Verschiedenheit der Auffassungen spiegelt sich auch in den Untersuchungen wieder, die Bonaventura und Thomas von Aquin über diese Frage anstellten. Bonaventura[148]) erwähnt drei Ansichten, von denen die erste eine Eingießung der Tugenden *quantum ad radicem non quantum ad habitus* hält, die zweite zwar die Eingießung der Habitus lehrt, aber den *usus virtutum* davon ausnimmt, die dritte eine Verleihung der Habitus *secundum statum imperfectionis* vertritt. Auch Thomas[149]) nennt zwei Meinungen, nach deren ersteren die Kinder zwar von der Erbsünde befreit werden, aber keine Tugenden erhalten, nach deren zweiten die Kinder die Tugenden nur in *radice scilicet gratia, non in seipsis* empfangen. Ebenso erwähnt Richard von Mediavilla[150]) letztere Sentenz. Durch das Konzil von Vienne[151]) wurde die Ansicht, daß in der Taufe den Kindern neben der Gnade auch die Habitus der Tugenden eingegossen werden, als die bessere hingestellt, bis schließlich durch das Konzil von Trient[152]) diese Frage endgültig gelöst wurde. Die andere Frage dagegen, ob ebenso bei der Rechtfertigung der Erwachsenen die Tugenden stets in dieser Verknüpfung mitgeteilt werden oder ob die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung schon vor der Rechtfertigung in der Seele des Erwachsenen vorhanden sein können, wird noch verschieden beantwortet. Drei Anschauungen wurden im Laufe der Zeit vorgetragen. Die erste Ansicht hält daran fest, daß bei Empfang der Taufe, wenn vonseiten des Empfängers ein *obex gratiae* vorliegt, wohl die Eingießung der Gnade und Liebe verhindert

---

[147]) 4. S. d. 4 c. 7; vgl. J. Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus. Freiburg 1932, S. 188. 200.

[148]) In 4. S. d. 4 p. 2 a. 2 q. 2; vgl. J. Kaup, Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura, Münster 1927, S. 18.

[149]) In 4. S. d. 4 q. 2 a. 2. [150]) In 3. S. d. 23 a. 7 q. 2 ad 4.

[151]) Denzinger-Umberg, Enchiridion Symbolorum[15], Freiburg 1922, n. 483. [152]) A. a. O. n. 800.

werde, aber nicht die Eingießung des Habitus des Glaubens und der Hoffnung. Die zweite Ansicht nimmt an, daß Glaube und Hoffnung schon vor Empfang der Taufe eingegossen werden, sobald der Mensch die entsprechenden Akte des Glaubens und der Hoffnung gesetzt hat. Die dritte Ansicht behauptet, daß die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung nie ohne die heiligmachende Gnade und die Charitas der Seele mitgeteilt werden[153]). Scotus stellt wie Bonaventura[154]), Thomas[155]), Heinrich von Gent[156]), Richard von Mediavilla[157]) und Wilhelm von Ware[158]) den Grundsatz auf: *omnes virtutes simul infunduntur.* Während aber Bonaventura[159]) und auch Thomas[160]) dieses Prinzip nicht strenge durchführen, scheint Scotus keine Ausnahme zuzulassen. Obwohl Gott die Tugenden bei ihrer Eingießung an sich getrennt mitteilen könnte, da sie ja auch in ihrem Sein getrennt bestehen können, so werden sie doch aus göttlicher Güte bei ihrer Verleihung stets miteinander verknüpft. Denn Gott heilt den Menschen durch seine Gnade vollständig. Das geschieht aber dadurch, daß er das zerstörte übernatürliche Ebenbild Gottes wiederherstellt, indem er dem Verstand den Habitus des Glaubens, dem Willen den Habitus der Hoffnung und der Liebe verleiht[161]). Wohl spricht Scotus ganz allgemein hier von der Eingießung der Tugenden, ohne zu bemerken, ob das nur für die Taufe der Kinder oder auch für die Rechtfertigung der Erwachsenen gelte. Doch aus anderen Stellen können wir klar ersehen, daß nach ihm sowohl bei der Taufe wie bei der Rechtfertigung des Erwachsenen die Tugenden zusammen eingegossen werden[162]). Jener Glaube, durch den sich der Ungläubige zur Rechtfertigung vorbereiten muß, setzt nicht schon den Habitus des Glaubens voraus oder bewirkt, daß ihm der Glaube noch vor Empfang der Taufe verliehen werde, wenn er die entsprechenden Glaubensakte gesetzt hat, sondern dieser Glaube ist ein natürlicher,

---

[153]) Vgl. L. Lercher, Instit. Theol. Dog., Oeniponte 1930, IV, S. 7; Ch. Pesch, Prael. dog.[2], Friburgi 1910, VIII, S. 21.

[154]) In 3. S. d. 26 a. 2 q. 3; d. 36 a. 1 q. 1; in 4. S. d. 14 p. 1 a. 2 q. 3 ad 1.

[155]) In 3. S. d. 23 q. 2 a. 5; d. 36 q. 1 a. 2; S. th. 1, 2 q. 62 a. 4; 2, 2 q. 17 a. 8; vgl. 1, 2 q. 65 a. 3. 4.

[156]) Quodl. 5 q. 21. [157]) In 3. S. d. 23 a. 7 q. 2 ad 4.

[158]) *... item sicut se habet actus ad actum, sic habitus ad habitum, dilectio supernaturalis in via praesupponit supernaturalem cognitionem in via, quare et habitus caritatis praesupponit habitum fidei et tunc sicut prius, cum caritas infundatur in baptismo requiritur necessario quod infundatur fides et spes.* In 4. S. q. 5 fol. 133[v]a.

[159]) Vgl. F. Mitzka, ZkTh 52 (1928) S. 558; K. Böckl, a. a. O., S. 78.

[160]) S. th. 2, 2 q. 6 a. 2 ad 3. [161]) Ox III d. 36 q. u. n. 30.

[162]) Ox IV d. 4 q. 2 n. 3.

durch verschiedene Akte erworbener Habitus, die *fides acquisita*. Erst mit der Eingießung der Gnade und Charitas wird ihm die eingegossene Tugend des Glaubens, die *fides infusa*, gegeben[163]).

Geschieht die Eingießung der Tugenden auch im nämlichen Moment der Zeit nach, so ist doch eine gewisse Ordnung bei ihr vorhanden. Denn im ersten Naturmoment wird der übernatürliche Habitus unmittelbar von Gott geschaffen, im zweiten Naturmoment der Seele eingegossen, freilich der Zeit nach im gleichen Moment[164]). Wie dann ferner die natürlichen Fähigkeiten der Seele, Verstand und Wille, in der Weise geordnet sind, daß dem Willensakt ein Verstandesakt vorangehen muß, so geschieht auch in der nämlichen Ordnung die Vervollkommnung durch die eingegossenen Tugenden[165]). Scotus lehrt, wie Thomas von Aquin[166]), daß der Verstand der Natur nach früher übernatürlich ausgerüstet wird als der Wille, wenn auch beide der Zeit nach zugleich vervollkommnet werden.

Noch eine andere Frage wirft Scotus im Anschluß an die Untersuchung der Verknüpfung und Eingießung der Tugenden auf. Er fragt, ob Glaube und Hoffnung auch ohne Charitas Tugenden im eigentlichen Sinne sind. Seine Antwort lautet dahin, daß sowohl *fides* und *spes* und die moralischen Tugenden ohne die Charitas in ihrer Art vollkommene und eigentliche Tugenden sind, wie auch die moralischen Tugenden nicht die theologischen Tugenden erfordern, um vollkommene moralische Tugenden zu sein, noch umgekehrt die moralischen Tugenden notwendigerweise mit den theologischen Tugenden weder hier auf Erden noch im Himmel verknüpft sind[167]). Ohne die Verbindung mit der Charitas fehlt diesen Tugenden dann aber jene letzte Vollkommenheit, die eben die Charitas verleiht und die darin besteht, daß sie die Akte der Tugenden erst zum Endziel hinordnet und ihnen den Grund für die göttliche Akzeptation und die Verdienstlichkeit verleiht[168]). Dem Sinne, wenn auch nicht dem Worte nach, stimmt Scotus hier mit Thomas überein. Nach dem Aquinaten sind nämlich die *virtutes morales acquisitae*, die ja ohne die Charitas sein können, im Gegensatz zu den *virtutes morales infusae*, wie auch *fides* und *spes* ohne die Charitas nicht *virtutes* im strengen und eigentlichen Sinn des des Wortes, sondern nur *virtutes secundum quid*. Volle Tugenden

[163]) Ox III d. 23 q. u. n. 5; vgl. Rep III d. 23 q. u. n. 5; Ox III d. 25 q. 1 n. 2; Rep IV d. 4 q. 3 n. 5; d. 6 q. 10 n. 5; Rep III d. 25 q. u. n. 2.

[164]) Ox I d. 17 q. 6 n. 5; vgl. Rep I d. 17 q. 5 n. 5.

[165]) Ox III d. 25 q. 1 n. 2; vgl. Rep III d. 25 q. u. n. 2.

[166]) In 3 S. d. 23 q. 2 a. 5; S. th. 1,2 q. 62 a. 4; 2,2 q. 17 a. 8.

[167]) Ox III d. 36 q. u. n. 29. [168]) l. c. n. 31.

sind sie nur in Verbindung mit der Charitas, die erst die Möglichkeit des *bene agere* und die Beziehung und Hinordnung zum Endziele gibt[169]).

II. Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus

1. Wesen und Begriff der Liebe.

Scotus hat sich im Gegensatz zu Albert[1]), Thomas[2]), Bonaventura[3]), Richard von Mediavilla[4]) und Heinrich von Gent[5]) mit der Lehre von der Liebe selbst nicht eingehender befaßt. Aus diesem Grunde erklären sich wohl manche Unklarheiten in seinen eigenen Anschauungen wie auch das mangelnde Verständnis in seiner Kritik an der Charitaslehre des Aquinaten. Zur Bezeichnung der Liebe gebraucht Scotus drei Termini: *amor, dilectio* und *charitas*. Während aber schon Albert[6]), Petrus de Tarantasia[7]), Hugo von Straßburg[8]), Thomas[9]), Bonaventura[10]) und Richard von Mediavilla[11]) die Bedeutung der einzelnen Termini genau voneinander abgrenzen, suchen wir das vergebens bei Scotus. *Charitas* bedeutet bei ihm gewöhnlich den Akt wie den Habitus der übernatürlichen theologischen Tugend der Liebe. Allein auch die erworbene, rein natürliche Liebe bezeichnet Scotus an einer Stelle mit dem Terminus Charitas. Hier spricht er davon, daß durch Übung der eingegossenen Tugend der Liebe ein natürlicher Habitus der Liebe erworben werde, eine *charitas acquisita sive habitus amoris*[12]). *Amor* und *dilectio* werden dagegen gewöhnlich vom Akte der natürlichen wie der übernatürlichen Liebe gebraucht. Doch besteht zwischen beiden ein Unterschied. *Amor* bezeichnet die unfreie und naturhafte Liebe, die *inclinatio naturalis*[13]), *dilectio* dagegen ist jene Liebe, die den ver-

[169]) S. th. 1, 2 q. 65 a 2. 4.

[1]) R. Egenter, Gottesfreundschaft, S. 90.

[2]) In 3. S. d. 27 q. 1 a 1; vgl. Egenter, a. a. O., S. 7—30.

[3]) J. Kaup, Theologische Tugend der Liebe n. d. Lehre des hl. Bonaventura, Münster 1927, S. 24.

[4]) In 3. S. d. 27 a. 1. 2; vgl. Egenter, a. a. O., S. 142.

[5]) Quodl. 4 q. 11; vgl. Egenter, a. a. O., S. 110.

[6]) In 1. S. d. 10 a. 1. [7]) Vgl. Egenter, a. a. O., S. 103.

[8]) Vgl. Egenter, a. a. O., S. 108.

[9]) In 3. S. d. 27 q. 2 a. 1; S. th. 1, 2 q. 26 a. 3.

[10]) In 3. S. d. 27 dub. 1.

[11]) In 2. S. d. 38 a. 1 q. 3; In 3. S. d. 27 a. 1. 2.

[12]) Rep I d. 17 q. 7 n. 9.

[13]) Ox III d. 15 q. u. n. 19.

nünftigen Wesen eigen ist und die den freien Willen zum Subjekt hat[14]).

Die Liebe ist ein Akt des Strebevermögens, ihr Objekt ist das *bonum*, das Gute. Wir müssen hier auf einen grundlegenden Unterschied zwischen Thomas und Scotus aufmerksam machen[15]). Nach Thomas[16]) ist Objekt der Liebe das *bonum suum*, das was ein Gut für mich bedeutet; es gibt und kann nach der Auffassung des Aquinaten nicht eine Liebe geben, die nicht notwendigerweise ichbezogene Liebe wäre. Ganz anders lehrt Scotus[17]). Bei ihm ist Objekt der Liebe das *bonum* schlechthin, losgelöst von jeder Ichbezogenheit. Scotus folgt dabei Heinrich von Gent[18]). Dieser, mehr beeinflußt von der augustinisch und damit platonisch gerichteten Schule, gibt als Objekt der Liebe nicht das *bonum sibi* sondern das *bonum* schlechthin an. Mit der Aufgabe der Ichbezogenheit aller Liebe, wie sie mehr aristotelischen Gedankengängen folgend Thomas von Aquin hält, gibt Heinrich aber auch die Einheit aller Liebe auf, die nur bestehen kann auf der Grundlage der Ichbezogenheit aller Liebe. Nicht nur das *bonum sibi*, sondern das *bonum* schlechthin ist liebenswert und je größer das *bonum*, desto größer die Liebe. Heinrich scheint hier die Grundlage zu bieten für eine reinere und selbstlosere Gottesliebe, wie sie Thomas vertritt. Aber gerade diese Ansicht Heinrichs führt konsequent durchgeführt zu der von der Kirche verurteilten Lehre von der völlig interessenlosen Gottesliebe[19]). Denn ein Aufgeben der ichbezogenen Liebe führt schließlich zu einem Aufgeben des *bonum meum* und damit, da *bonum et ens convertuntur*, zu einer Aufgabe des eigenen Seins. Von Heinrich von Gent übernimmt Scotus diese Auffassung vom Objekt der Liebe und baut sie, wie wir noch sehen werden, in seine Charitaslehre ein und zieht daraus die notwendigen Konsequenzen.

Die Liebe teilt Scotus ein in die freundschaftliche Liebe, *amor amicitiae* und die begehrliche Liebe, *amor concupiscentiae sive commodi*. Diese Einteilung geht wohl auf aristotelische Gedankengänge zurück und findet sich vor Scotus bei Praepositinus, Wilhelm von Auxerre[20]), Albert[21]), Thomas[22]), Bonaventura[23]), Heinrich von Gent[24]), Richard von Mediavilla[25]) und

[14]) Ox IV d. 49 q. ex lat. n. 17.
[15]) Vgl. R. Egenter, a. a. O., S. 8—10; 110—117; 150—154.
[16]) S. th. 1, 2 q. 27 a. 1.
[17]) Ox III d. 27 q. u. n. 13.
[18]) Quodl. 4 q. 11.
[19]) Egenter, a. a. O., S. 112.
[20]) Egenter, a. a. O., S. 18 Anm.
[21]) In 3. S. d. 27 a. 1.
[22]) S. th. 1, 2 q. 26 a. 4.
[23]) In 3. S. d. 26 a. 2 q. 3 ad 3; d. 27 a. 2 q. 3 ad 2; d. 28 a. 1 q. 3.
[24]) Quodl. 4 q. 11.
[25]) In 3. S. d. 27 a. 7 q. 2.

Wilhelm von Ware[26]). Die freundschaftliche Liebe strebt zum Objekt, weil dieses in sich gut ist, die begehrliche Liebe, weil es ein Gut für den Liebenden ist. Ruhepunkt des Strebens ist bei der freundschaftlichen Liebe das geliebte Objekt, bei der begehrlichen Liebe dagegen das Wohl des strebenden Subjektes[27]). Etwas anders erklärt diese Einteilung Scotus, wenn er sagt, das Objekt der freundschaftlichen Liebe sei das Ziel der begehrlichen Liebe, in der ich dem freundschaftlich Geliebten ein Gut wünsche[28]). Hier hat er die begehrliche Liebe nicht auf ein für sich Begehren des Liebenden eingeschränkt. Das *velle amoris concupiscentiae* setzt die freundschaftliche Liebe voraus, diese bildet das Fundament für die begehrliche Liebe[29]). Mit freundschaftlicher Liebe wird ein Objekt mehr geliebt wie mit begehrlicher Liebe[30]), der Akt der freundschaftlichen Liebe ist vollkommen, ja ist der vollkommenste Akt des freien Willens[31]). Beide Akte sind voneinander verschieden[32]). Subjekt der begehrlichen Liebe ist die *affectio commodi* des Willens, Sitz der freundschaftlichen Liebe die *affectio iusti* des Willens[33]).

Die freundschaftliche Liebe und nur diese allein ist die Liebe der theologischen Tugend der Charitas. Sie ist die *suprema virtus affectiva*[34]), sie strebt unmittelbar nach Gott und erreicht ihn[35]), mit ihr wünschen wir, daß Gott existiere, daß er gerecht und weise sei[36]). So verstehen wir die Definition, die Scotus uns von der Charitas gibt: *Hanc virtutem affectivam perficientem voluntatem inquantum habet affectionem iustitiae, voco charitatem*[37]).

Da Scotus wie Thomas nur die freundschaftliche Liebe, nicht aber wie sein Ordensgenosse Bonaventura[38]) auch die begehrliche Liebe zur Charitas rechnet, so fragt es sich, ob er ähnlich wie Thomas die eingegossene Tugend der Liebe als eine wahre Freundschaft des Menschen zu Gott auffaßt. Thomas bestimmt

---

[26]) *Respondetur quod triplex est amor: scl. amicitiae, quo aliquis optat alteri bonum, et concupiscentiae, quo aliquis sibi aliquid desiderat, et complacentiae, quo aliquis conquiescit et delectatur in re desiderata, cum praesens est.* In 1. S. q. 64 fol. 37^{v}a.

[27]) Ox IV d. 49 q. 5 n. 2. 3; Ox III d. 26 q. u. n. 22. 26; Ox I d. 1 q. 5 n. 6; Ox II d. 6 q. 2 n. 11.

[28]) Rep II d. 6 q. 2 n. 4.

[29]) Rep II d. 4 q. u. n. 8; vgl. Ox III d. 15 q. u. n. 19.

[30]) Ox II d. 21 q. 2 n. 2.

[31]) Ox III d. 26 q. u. n. 17; Rep III d. 27 q. u. n. 8.

[32]) Ox III d. 26 q. u. n. 17.

[33]) Ox IV d. 49 q. 5 n. 3; vgl. Ox III d. 26 q. u. n. 26.

[34]) Ox III d. 26 q. u. n. 17. [35]) l. c. n. 26.

[36]) Ox III d. 16 q. 2 n. 14. [37]) Ox III d. 27 q. u. n. 2.

[38]) Vgl. Kaup, a. a. O., S. 26; S. 40 ff.

die Charitas[39]), als eine *amicitia quaedam hominis ad Deum* und beantwortet von dieser Grundlage aus die wichtigsten Fragen über diesen Gegenstand. Von Thomas haben diese Auffassung der Charitas Petrus de Tarantasia[40]), Gottfried von Fontaines[41]), Richard von Mediavilla[42]) und Wilhelm von Ware[43]) übernommen, während Bonaventura[44]) und Heinrich von Gent[45]) die Charitas nicht ausdrücklich als Gottesfreundschaft bezeichnen. Kennt nun Scotus die Charitas ebenfalls als eine Freundschaft des Menschen zu Gott und worin unterscheidet er sich von Thomas? Der Doctor subtilis gibt uns die Antwort in der Lösung einer Schwierigkeit. In dieser behauptet er, daß es keine Tugend der Charitas gäbe; denn diese sei eine gewisse Freundschaft — der Akt der Charitas sei ja die freundschaftliche Liebe — und eine Freundschaft könne nur zwischen Gleichgestellten *(inter aliquo modo aequales)* bestehen, nicht aber zwischen Mensch und Gott, da Gott ja weit über den Menschen stehe. In der Lösung dieser Schwierigkeit sagt nun Scotus: Wohl ist die Charitas eine Freundschaft, allein nicht in dem strengen Sinn wie Aristoteles die Freundschaft nimmt. Sie ist etwas Erhabeneres als die Freundschaft, eine *superamicitia*. Denn zur Freundschaft im strikten Sinne des Aristoteles gehört die Gleichheit. Diese fehlt nun nach Scotus zwischen Gott und Mensch und aus diesem Grunde besteht keine Freundschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, wohl aber jene *superamicitia*[46]). Diese ist möglich, weil wir Gott als das in sich Gute lieben können und weil Gott uns liebt. Diese beiden Momente genügen dazu, daß wir zu Gott jene *superamicitia* haben können[47]). Ganz abgesehen davon, daß Scotus nicht wie Thomas auf der Bestimmung der Charitas als Gottesfreundschaft seine Lehre von dieser theologischen Tugend aufbaut, sondern dieser Gedanke eine ganz unwesentliche Rolle bei ihm spielt, sehen wir hier bei beiden Theologen noch einen wesentlichen Unterschied in der Auffassung der Charitas. Thomas nimmt den Begriff der Freundschaft im eigentlichen Sinne, wie Aristoteles ihn aufstellt. Soll somit in der Charitas eine wahre Freundschaft des Menschen zu Gott bestehen, so

[39]) S. th. 2,2 q. 23 a. 1; In 3. S. d. 27 q. 2 a. 1.

[40]) Egenter, a. a. O., S 103. [41]) Egenter, a. a. O., S. 132.

[42]) Egenter, a. a. O., S. 145.

[43]) *Nos autem ponimus amicitiam supernaturalem relate Dei sive caritatem.* In 1. S. q. 63 fol. 37r b.

[44]) Egenter, a. a. O., S. 138. [45]) Egenter, a. a. O., S. 121.

[46]) R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 520, behauptet mit Unrecht, Scotus habe sich nicht mit der Frage, ob die Charitas eine Freundschaft sei, befaßt.

[47]) Ox III d. 27 q, u. n. 20; vgl. Rep III d. 27 q. u. n. 16.

muß eine innige Lebensgemeinschaft zwischen beiden herrschen, Gott muß dem Menschen ein neues Leben mitteilen, muß ihn teilnehmen lassen an seinem eigenen göttlichen Leben. Erst auf dieser neuen Seinsgrundlage herrscht jene *aequalitas*, die zur wahren Freundschaft notwendig ist. Ganz anders ist die Auffassung von Scotus. Nach ihm besteht auch in der Charitas eine Art Freundschaft des Menschen zu Gott, aber nicht jene wahre Freundschaft, die eine Gleichheit, eine Lebensgemeinschaft zwischen Liebenden und Geliebten verlangt. Scotus unterläßt es, die theologische Tugend der Liebe auf dieser übernatürlichen Grundlage aufzubauen. Es mag das wohl zusammenhängen mit der verschiedenen Auffassung der beiden großen Theologen über das Wesen der heiligmachenden Gnade. Während bei Thomas das Wesen der *gratia sanctificans* in der *participatio divinae naturae* besteht und alle übrigen Gnadengaben, die aus der *gratia sanctificans* fließen, auf diese neue Lebensgemeinschaft sich stützen, dürfte bei Scotus das Wesen der *gratia sanctificans* mehr in der *acceptatio specialis* liegen[48]). Wir finden hier bei Scotus in der Behandlung der Frage, ob die Charitas eine Freundschaft zu Gott sei, wieder Gedanken Heinrichs von Gent. Dieser lehnt eine natürliche Gottesfreundschaft ab, weil die Freundschaft nach Aristoteles Gleichheit erfordert. Ein zu großer Abstand zwischen Mensch und Gott hebt die Freundschaft auf, darum gibt es zu Gott keine natürliche Freundschaft[49]). Heinrich spricht auch nicht von der Möglichkeit, diesen Abstand durch die Gnade zu überbrücken. So wie er nur in übertragener Weise von einer natürlichen, freundschaftlichen Liebe zu Gott gesprochen haben will[50]), so betrachtet er auch die Charitas für etwas Höheres als die Freundschaft, das Scotus dann mit *superamicitia* bezeichnet.

Neben der begehrlichen Liebe schließt Scotus auch die Sehnsucht von der Charitas aus und teilt sie der Tugend der Hoffnung zu. Denn nach ihm neigt die Charitas dazu, ein Gut mit freundschaftlicher Liebe zu erstreben, weil es in sich gut ist, der Akt der Sehnsucht zielt dagegen auf das Gut in der Weise, daß es als das Gut des strebenden Subjektes betrachtet wird. Beide Akte sind daher voneinander verschieden. Ferner kann nach dem Doctor subtilis ein *actus intensus, medius* und *remissus* der freundschaftlichen Liebe vorhanden sein, ohne daß ich gleichzeitig dieses Gut so ersehne, daß der Ruhepunkt meines Strebens das eigene Wohl bildet. Weiter gehört der Akt der Sehnsucht der *affectio commodi* des Willens an, die ein Gut anstrebt, weil es für das Subjekt gut

[48]) Vgl. Scheeben, Dogmatik II n. 806 ff.
[49]) Quodl. 4 q. 11. [50]) l. c.

ist. Der Akt der freundschaftlichen Liebe und damit der Charitas hat zum Prinzip die *affectio iustitiae*, die ein Gut anstrebt, weil es in sich gut ist. Wie nun die *affectio commodi* von der *affectio iustitiae* verschieden ist, so die Sehnsucht vom Akte der theologischen Tugend der Charitas.

... Quia charitas est suprema virtus affectiva, et per consequens supremus amor habitualis. Amor autem amicitiae est simpliciter perfectior amore concupiscentiae, igitur charitas inclinat ad amandum simpliciter amore amicitiae, sed desiderare bonum infinitum esse bonum meum, non est amor amicitiae, nec est nobilissimus, quia nobilius esse habet illud obiectum in se quam habeat in alio, ... igitur illud desiderare quod conclusum est prius non est actus charitatis.

Praeterea, sine tali desiderio potest esse actus charitatis intensus et remissus et medius. De remisso patet, quia possum remisse velle Deum in se esse bonum non desiderando illud mihi. Similiter patet de medio. De supremo patet, quia summe diligit se Deus et summe beatus est, et tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alii amanti ...

Hoc etiam probatur tertio ... quod cum amare aliquid in se sit actus liberior et magis communicativus quam desiderare illud sibi, et magis conveniens voluntati in quantum habet affectiones iustitiae saltem innatae. Alius autem conveniat voluntati in quantum habet affectionem commodi, sequitur quod sicut illae affectiones sunt distinctae in voluntate, ita habitus inclinantes ad actus istos erunt distincti[51]).

Ist damit jede Sehnsucht nach dem geliebten Objekt von der Charitas ausgeschlossen, ist im Akte der Charitas nicht ein dynamisches Moment, ein Hinstreben, ein Sichsehnen nach dem geliebten Objekt enthalten oder nur eine reine ganz selbstlose Liebe ohne jede Sehnsucht? Klein[52]) glaubt, daß Scotus so das Wesen der Charitas zeichne und macht eine Reihe scharfer, ungerechtfertigter Angriffe gegen Thomas, der ja bekanntlich die Sehnsucht zur Charitas rechnet[53]).

Doch der Auffassung Kleins stehen nicht geringe Bedenken entgegen. Ganz abgesehen davon, daß ein solcher Liebesakt psychologisch unmöglich sein dürfte, schließen viele Stellen bei Scotus diese Auffassung aus. Fürs erste ist wohl zu beachten, daß nach Scotus nur jener Akt der Sehnsucht nicht zur Charitas gehört, der ein Gut erstrebt, weil es für den Strebenden ein Gut ist. In keiner Weise ist aber ein Akt des Begehrens und der Sehnsucht von der Charitas ausgeschlossen, der ein Gut ersehnt, weil es in sich gut ist. Es dürfte das aus den oben zitierten Texten zur Genüge hervorgehen, wenn Scotus bei seinen drei Beweisen immer und immer

[51]) Ox III d. 26 q. u. n. 17; vgl. Rep III d. 26 q. u. n. 18.

[52]) J. Klein, Charitaslehre des Johannes Duns Scotus, S. 24 ff.; Derselbe. Franziskan. Stud. 6 (1919) S. 277.

[53]) S. th. 2,2 q. 28 a. 4.

wieder spricht von einem *bonum desiderare esse bonum meum,* oder wenn er schreibt *quia possum remisse velle Deum in se esse bonum, non desiderando illud mihi,* oder wenn er den Akt der Gottesliebe mit diesen Worten vom Akt der Sehnsucht scheidet: *Sed actus amandi Deum in se et desiderandi eum amanti sunt duo,* oder noch deutlicher, wenn er schreibt, daß die *affectio iustitiae* das Gut erstrebe *non in ordine ad se,* die *affectio commodi* aber, welche den Sehnsuchtsakt hervorbringt, das Gute erstrebe *non nisi in ordine ad se.* Aus all diesen Texten dürfte doch klar sein, daß Scotus nur jenen Akt der Sehnsucht von der Charitas ausschließt, der ein Gut nur deswegen ersehnt, weil es für das ersehnende Subjekt ein Gut ist. Dieser Akt der Sehnsucht ist aber nichts anderes als ein Akt der begehrlichen Liebe und dieser wird, wie oben schon dargelegt, von Scotus von der Charitas abgetrennt und der Hoffnung zugewiesen. Diese Annahme wird noch bekräftigt durch eine andere Stelle. Nach Scotus ist auch die Charitas eine Art Freundschaft des Menschen zu Gott, doch fehlt die *aequalitas* zwischen Liebenden und Geliebten. Alle anderen Wesensmerkmale der Freundschaft dürften sonst vorhanden sein, wenigstens nimmt Scotus an dieser Stelle, wo er ausdrücklich über die Charitas als Freundschaft spricht, kein anderes Element aus. Nun legt Scotus selbst seine Auffassung über die Beziehung der Freunde untereinander in der Freundschaft in folgenden Worten nieder: ... *Sciendum est, quod in ordine ad alterum potest aliquis primo recte se habere communicando se illi quantum potest se communicare vel communicando illi aliquod aliud; virtus inclinans ad primum est amicitia, qua quis dat se ipsum proximo quantum potest se dare et inquantum potest proximus habere eum*[54]). In dieser *communicatio sui ipsius* ist sicher mehr wie ein Akt des lauteren Wohlwollens dem Gute an sich gegenüber ausgesprochen, vielmehr wird die volle Selbsthingabe an den Freund angegeben.

Noch aus einer Reihe anderer Stellen dürfte hervorgehen, daß der Akt der Charitas nicht nur ein lauteres Wohlwollen ist, sondern ein Streben, ein Begehren, eine Sehnsucht des Liebenden zu dem Geliebten einschließt, freilich so, daß dieser Akt das Gut erstrebt, weil es an sich gut ist, aber nicht unter der Rücksicht, daß es mein Gut ist. So beschreibt Scotus mit dem nämlichen Terminus *(tendere)* das Begehren bei dem Akt der Hoffnung und dem Akt der Charitas. Der Unterschied besteht nur darin, daß bei diesem das Gut angestrebt wird, weil es in sich gut ist, bei jenem aber, weil es für den Begehrenden ein Gut ist.

---

[54]) Ox III d. 34 q. u. n. 17.

... Dico quod voluntas habet duas affectiones, et utraque attingit Deum immediate scilicet affectionem iustitiae, qua per actum amicitiae tendit in Deum immediate, ut est bonum in se, et affectionem commodi, qua per actum concupiscentiae tendit in Deum immediate ut est bonum huic, et uterque actus potest esse ordinatus ...[55]).

Actus amicitiae tendit in obiectum, ut est in se bonum, actus autem concupiscentiae tendit in illud, ut est bonum mihi[56]).

Affectus amicitiae tendit in Deum, in quem tendit affectus concupiscentiae sed diverso modo, quia affectus iustitiae tendit in illud obiectum sub ratione absoluta in se, i. e. in obiecto; sed affectio commodi tendit in idem obiectum ut bonum sibi[57]).

Wenn nun, wie allgemein zugegeben wird, im Akte der Hoffnung ein Begehren, eine Sehnsucht und ein Streben des Hoffenden zum ersehnten Gut eingeschlossen ist, so dürfte das auch der Fall sein beim Akt der Charitas, da Scotus für beide Akte den gleichen Terminus verwendet. Das geht ebenso aus anderen Stellen hervor, wo der Doctor subtilis die theologische Tugend der Liebe als eine *motio ordinata circa Deum*[58]) oder den Akt der Liebe als *actus communicativus*[59]) oder als den *actus perfectissimus conversivus ad Deum*[60]) bezeichnet.

Übrigens ist auch nach Klein ein dreifacher Akt des Begehrens Akt der Charitas, wenn ich nämlich die Gottesliebe begehre, um damit Gott seiner selbst wegen lieben zu können[61]) oder für den Nächsten die Liebe zu Gott als das in sich Gute ersehne[62]) oder wenn ich für Gott selbst seine Existenz erwünsche und ersehne, weil er in sich gut ist[63]). Bei diesen drei Akten ist ganz ähnlich wie bei den Akten in den oben erwähnten Stellen Gott, das absolute Gut, Motiv der Sehnsucht und des Begehrens. Aus dem Gesagten dürfte klar hervorgehen, daß Scotus vom Akte der theologischen Liebe nicht jede Sehnsucht, jedes Begehren und Hinstreben des Liebenden zum geliebten Gut ausschließt. Sicher ist, daß nur jener Akt der Sehnsucht und des Begehrens zur Charitas gehört, der nach dem Gute zielt, weil es in sich gut ist und nur unter dieser Rücksicht nach diesem Gute strebt, m. a. W., daß der Ruhepunkt des Aktes des Begehrens und der Sehnsucht, der auch zur Charitas gehört, nicht das strebende Subjekt, sondern das geliebte Gut an sich ist.

---

[55]) Ox III d. 26 q. u. n. 26.
[56]) Ox IV d. 49 q. 5 n. 3.
[57]) Rep IV d. 49 q. 4 n. 5; vgl. Ox III d. 9 q. u. n. 14; d. 18 q. u. n. 10; d. 27 q. u. n. 2; d. 28 q. u. n. 2; d. 29 q. u. n. 2; d. 31 q. u. n. 7. 8.
[58]) Rep III d. 26 q. u. n. 26.
[59]) Ox III d. 26 q. u. n. 17.
[60]) Ox II d. 43 q. 1 n. 5.
[61]) Ox II d. 6 q. 2 n. 12.
[62]) Ox III d. 26 q. u. n. 21.
[63]) Rep III d. 26 q. u. n. 22.

2. Der Habitus der theologischen Tugend der Liebe.

Alle Theologen der Scholastik nehmen, wenn sie zur Behandlung der Charitas als Habitus kommen, Stellung zur Ansicht des Petrus Lombardus. Dieser vertrat, gestützt auf mißverstandene Stellen beim hl. Augustinus, die Ansicht, daß die theologische Tugend der Liebe nicht ein eigener Habitus, sondern der Hl. Geist sei. Nach ihm ist der Hl. Geist sowohl die Liebe, mit der Vater und Sohn von Ewigkeit sich lieben, wie auch die Liebe, mit der wir Gott und den Nächsten lieben. Während bei den Akten des Glaubens und der Hoffnung der Hl. Geist nur durch den geschaffenen Habitus des Glaubens und der Hoffnung mitwirkt, bringt er den Akt der Liebe im Menschen hervor ohne jeden Habitus. Diese Anschauung verteidigt Petrus Lombardus zähe trotz des Widerspruchs seiner Zeitgenossen[64]). Manche Theologen des 13. Jahrhunderts bauten diese Ansicht spekulativ weiter aus und stellten so die Meinung auf, daß eine Art von *unio hypostatica* zwischen dem Hl. Geist und dem menschlichen Willen bestehe[65]).

Doch fand diese Meinung des Lombarden nicht die Anerkennung seiner Zeitgenossen und der späteren Theologen, weil man in ihr einen pelagianischen Einschlag wahrzunehmen glaubte und eine Gefahr für die Verdienstlichkeit des Liebesaktes sah. Auch Scotus lehnt die Ansicht des Lombarden entschieden ab und führt zwei Reihen von Beweisen gegen sie an: 1) *ex iustificatione peccatoris sive ex acceptatione divina, et hoc absque actu elicito,* 2) *ex ratione actus meritorii.*

Nach dem ersten Weg widerlegt Scotus die Ansicht des Magister sententiarum in dieser Weise: Der Sünder ist vor der Rechtfertigung im Zustande der Ungerechtigkeit, nach der Rechtfertigung im Zustande der Gerechtigkeit. Die Ungerechtigkeit ist nun eine *privatio,* die nur durch einen entgegengesetzten Habitus, die Charitas, behoben werden kann. Somit empfängt der Gerechtfertigte, der aus einem Ungerechten ein Gerechter geworden ist, einen jener *privatio* entgegengesetzten Habitus, nämlich die Charitas[66]). Ferner ist der Sünder vor der Rechtfertigung des ewigen Lebens unwürdig, nach der Rechtfertigung dagegen dessen würdig. Er kann aber nur würdig sein durch eine ihm innewohnende Entität. Es gibt also in dem Gerechtfertigten etwas positives, wodurch er des ewigen Lebens würdig ist, die Tugend der Liebe[67]). Weiter nimmt Gott

[64]) Vgl. Joh. Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus, Freiburg 1932, S. 216—242.

[65]) Vgl. F. Mitzka, ZkTh 50 (1926) S. 61—65; 54 (1930) S. 161—179.

[66]) Ox I d. 17 q. 3 n. 18. [67]) l. c.

den Sünder zum ewigen Leben nicht an, dagegen den Gerechten. Diese *acceptatio* besteht aber darin, daß Gott diesen Menschen nun wegen einer ihm innewohnenden Disposition (Charitas) dieser Belohnung für würdig erachtet, während dies früher nicht der Fall war. Grund dieser Verschiedenheit ist nicht der göttliche Wille, denn dieser ist unveränderlich, sondern ein verschiedener Zustand des Menschen[68]). Der letzte Grund, den Scotus in dieser Beweisreihe anführt, lautet: Wenn in der Seele des Sünders vor und nach der Rechtfertigung keine Veränderung vorgegangen ist, so ist auch das Verhältnis dieses Menschen zu Gott und das Verhältnis Gottes zu diesem Menschen nicht geändert worden. Wenn man also eine Veränderung der Beziehung zu Gott und Gottes zum Menschen annimmt und das muß man notwendigerweise tun, so geschieht das wegen einer Veränderung von seiten des Menschen. Es wird der Seele dieses Menschen etwas verliehen, was vorher nicht vorhanden war, nämlich die Charitas, da ja Glaube und Hoffnung im Sünder bleiben[69]). Ganz ähnlich beweist schon Wilhelm von Ware das Dasein des geschaffenen Habitus der Liebe[70]).

Auch auf dem zweiten Weg führt Scotus vier Gründe gegen die Ansicht des Petrus Lombardus an: Sein erster Grund lautet: Nur dann kann man von einem Subjekt sagen, daß es wirklich handelt, wenn das Prinzip jener Tätigkeit eine Form des wirkenden Subjektes ist. Da nun das verdienstliche Handeln vom Willen des Menschen ausgeht, so muß das Prinzip, wodurch der Wille verdienstlich handelt, eine Form des Willens sein. Das Prinzip des verdienstlichen Handelns kann aber nicht die reine Natur sein, denn das ist ja der Irrtum des Pelagius. Es wird also ein übernatürliches Prinzip gefordert, aber nicht Glaube und Hoffnung, da diese im Sünder bleiben, sondern die Liebe[71]). Scotus geht hier von dem Grundsatz aus, daß der verdienstliche Akt *a principio intrinseco* kommen müsse, nicht *a principio exteriori movente,* was aus der Lehre des Magisters folgen würde. Den gleichen Gedankengang finden wir schon bei Thomas[72]) und bei fast allen Theo-

---

[68]) l. c.

[69]) l. c. n. 19.

[70]) *... sed ex non caro carus fit. Ergo hoc est per mutationem, quae non cadit circa Deum, ergo circa animam... non potest autem dici quod mutatio cadat solum circa actum elicitum, quia cum actus diligendi elicitus non sit in pueris baptizatis nec in dormientibus, ipsi non essent in caritate, quod falsum est. Ergo necessario cadit mutatio circa habitum, qui fit infundendo in anima.* In 1. S. q. 62 fol. 36ra.

[71]) Ox I d. 17 q. 3 n. 20.

[72]) Quaest. de car. a. 1; In 1. S. d. 17 q. 1 a. 1; S. th. 2,2 q. 23 a. 2.

logen jener Zeit[73]). Im zweiten Beweise zeigt nun Scotus, daß zum verdienstlichen Handeln auch nicht eine *assistentia* des Hl. Geistes genügt. Denn nur dann kann eine Tätigkeit in der Macht des handelnden Subjektes sein, wenn es die Form, nach der die Handlung bestimmt wird, besitzt. Liegt nur eine äußere Assistenz, die zudem nicht in der Gewalt des Subjektes liegt, zur Handlung vor, so gehört eine solche Handlung eben nicht mehr zum Machtbereiche dieses Subjektes, genau so wenig wie jene äußere Assistenz. Wenn somit nur durch die Assistenz des Hl. Geistes, nicht aber durch eine innere Form, welche die Befähigung zum verdienstlichen Akte gibt, dieser zustande kommt, so folgt, daß der verdienstliche Akt nicht in der Macht des handelnden Subjektes liegt, was aber falsch ist[74]). Wie aus diesem Beweisgang zu ersehen ist, kennt Scotus die Möglichkeit des übernatürlichen Concursus, lehnt ihn aber wie Wilhelm von Ware[75]) und andere Zeitgenossen ab. Das folgt auch aus dem nächsten Argument, das Scotus gegen die Ansicht des Petrus Lombardus vorträgt. Wenn der Hl. Geist, so lautet es, den Willen in einer ganz besonderen Weise zum verdienstlichen Akte bewegt, so ist diese *motio* die Schöpfung einer Entität im Willen, auf die der Wille aber keinen aktiven ursächlichen Einfluß hat, sondern die er nur passiv aufnimmt. Diese Entität ist nun entweder ein Akt der Liebe, dann ist dieser aber in keiner Weise vom Willen verursacht, oder etwas, was dem Akt der Liebe natürlich vorausgeht, der Habitus[76]). In seinem letzten Beweis gegen den Magister nimmt Scotus Bezug auf die Ansicht jener Theologen des 13. Jahrhunderts, die eine *unio* zwischen dem Willen und dem Hl. Geist nach Art der *unio hypostatica* annahmen[77]). Nicht geringer ist die Identität zwischen Vater und Sohn, als irgendeine *unio* zwischen dem Hl. Geist und dem Willen, da Vater und Sohn ja die gleiche Natur besitzen. Aber trotz dieser Identität kann man nicht sagen, daß der Vater etwas durch den Sohn tue. Dann kann man noch viel weniger vom Willen sagen, daß er etwas durch den Hl. Geist tue infolge der *unio* des Hl. Geistes mit dem Willen[78]).

---

[73]) Vgl. F. Mitzka, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrh. ZkTh. 54 (1930) S. 161—179.

[74]) Ox I d. 17 q. 3 n. 20.

[75]) In 1. S. q. 62 fol. 36ra; den Text vergleiche bei F. Mitzka, a. a. O., S. 171 ff.

[76]) Ox I d. 17 q. 3 n. 20.

[77]) Vgl. F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade: ZkTh 50 (1926) S. 61 ff.

[78]) Ox 1 d. 17 q. 3 n. 20; vgl. die gleichen Beweise in Rep I d. 17 q. 1 n. 3—5.

Allein Scotus glaubt, daß Petrus Lombardus nicht den Habitus der Charitas abgelehnt habe, da er ja einen geschaffenen übernatürlichen Habitus, durch den Gott im Kinde wohnt, und den Habitus der Gnade in der Seele kennt. In den Reportata legt Scotus eine dreifache Auslegung der Anschauung des Magisters vor. Nach der gewöhnlichen Auslegung hat der Lombarde jeden Habitus der Charitas verworfen. Nur durch die Assistenz des Hl. Geistes kommt der verdienstliche Akt zustande. Nach der zweiten Auffassung nimmt Petrus Lombardus den Habitus der Charitas an, aber nur so, daß dieser die Seele vervollkommnet, ohne jeden Einfluß auf den Akt der Liebe. Die dritte Auslegung besagt, daß der Magister einen Habitus der Liebe hält, der die Seele selbst und auch den Liebesakt vervollkommnet, so zwar, daß durch diesen Habitus der Hl. Geist in der Seele wohnt und durch diesen Habitus den Willen zum verdienstlichen Akt der Liebe bewegt[79]). Die letzte Auslegung hält nun Scotus für die eigentliche Ansicht des Petrus Lombardus Nach ihr nahm der Magister einen Habitus an, wodurch der Hl. Geist in der Seele des Menschen wohnt. Durch das Innewohnen vervollkommnet nun der Hl. Geist die beiden Seelenkräfte, Verstand und Wille, mit zwei übernatürlichen Habitus, mit Glaube und Hoffnung. Den Willen vervollkommnet er aber nicht mehr durch einen Habitus, der Liebe, weil er zur Liebe vollkommen befähigt ist durch den Habitus, durch den der Hl. Geist in der Seele wohnt. Denn der Akt der Liebe ist so vollkommen, daß er dem vollkommensten Habitus, durch den ja der Hl. Geist in der Seele wohnt, zugeeignet werden kann im Gegensatz zu den Akten des Glaubens und der Hoffnung, die unvollkommene Akte sind[80]). Ob Scotus damit die wirkliche Ansicht des Magisters erfaßt hat, kann mit Recht bezweifelt werden. Jedenfalls lehnt er die Ansicht, die Petrus Lombardus zugeschrieben wird, entschieden ab und nimmt einen von der ungeschaffenen Liebe, dem Hl. Geiste, verschiedenen geschaffenen Habitus der Liebe an.

Mit der gleichen Entschiedenheit verteidigt nun Scotus, ähnlich wie Thomas[81]) und Bonaventura[82]), die Verschiedenheit der Tugend der Charitas von den übrigen theologischen Tugenden, von Glaube und Hoffnung. Von der Tugend des Glaubens ist die Charitas verschieden, weil ihr Akt nicht ein Glauben, von der Hoffnung, weil ihr Akt nicht das Begehren eines Gutes für das Subjekt, sondern ein Streben nach dem Gute an sich ist, selbst

[79]) Rep I d. 17 q. 1 n. 8.

[80]) Ox I d. 17 q. 3 n. 30; vgl. II d. 27 q. u. n. 3; Scheeben, Dogmatik II, n. 783.

[81]) In 3. S. d. 26 q. 2 a. 3.

[82]) In 3. S. d. 27 a. 1 q. 1.

wenn dies kein Vorteil für den Liebenden sein sollte[83]). Auch durch das Subjekt ist die Charitas von Glaube und Hoffnung verschieden, da ja der Glaube im Verstande, die Hoffnung in der *affectio commodi* und die Liebe in der *affectio iustitiae* des Willens ihren Sitz haben[84]).

Dieser Habitus der Charitas zerfällt nicht wieder in mehrere Spezies, trotzdem er die Gottes- und Nächstenliebe umfaßt und scheinbar verschiedene Gegenstände hat. Denn dieser Habitus hat nur ein Objekt, nämlich Gott, alles andere sind nur Mittelobjekte, bei denen der Akt nicht stehen bleibt, sondern wieder zum eigentlichen Objekt, zu Gott, gelangt. Bei der Gottesliebe strebt der Akt auf Gott als das Gute in sich, bei der Nächstenliebe aber will der Liebende, daß Gott von dem Nächsten geliebt werde als das in sich Gute[85]).

Wie verhält sich nun dieser Habitus der Charitas zur heiligmachenden Gnade? Infolge der innigen Verbindung der beiden kamen manche Theologen zu der Anschauung, daß beide sachlich identisch seien, andere nahmen trotzdem eine reale Verschiedenheit an. Nach Albert[86]) wurzeln die eingegossenen Tugenden und damit auch die Charitas in der Gnade wie die Seelenvermögen im Wesen der Seele. Mit ihr aufs innigste verbunden, sind sie doch von ihr real verschieden. Die gleiche Ansicht mit der nämlichen Begründung finden wir bei Alberts Schüler, Thomas[87]). Auch Bonaventura[88]) hält die Auffassung, nach der ein realer Unterschied zwischen *gratia sanctificans* und *charitas* besteht, für die wahrscheinlichere und besser begründete Meinung. Da nach der Lehre des Petrus Lombardus Gnade und Liebe nichts anderes sind als die Person des Hl. Geistes in der Seele, so ergibt sich für ihn notwendig die Gleichheit beider. Diese Gleichheit verteidigt auch Heinrich von Gent[89]), während Richard von Mediavilla[90]) sie wenigstens für wahrscheinlicher hält. Die Identität von *gratia sanctificans* und *charitas* nimmt auch Scotus an. Der Grund für ihn liegt darin, daß die Eigenschaften der Charitas auch der heiligmachenden Gnade zukommen. Ja, wenn eine von der anderen verschieden wäre, so wäre die eine überflüssig, da die andere vollauf genügen würde[91]). Charitas heißt der Habitus, weil das Subjekt dieses Habitus Gott liebt, Gnade dagegen, weil Gott den Be-

[83]) Ox III d. 27 q. u. n. 2; vgl. d. 26 q. u. n. 10.
[84]) Ox III d. 26 q. u. n. 18; vgl. Rep III d. 26 q. u. n. 18.
[85]) Ox III d. 28 q. u. n. 2. [86]) In 2. S. d. 26 a. 11. 12.
[87]) In 2. S. d. 26 q. 1 a. 4; S. th. 1,2 q. 110 a. 3.
[88]) In 3. S. d. 27 a. 1 q. 3. 4. [89]) Quodl. 4 q. 10.
[90]) In 2. S. d. 26 a. 1 q. 1. 4 [91]) Ox III d. 27 q. u. n. 4.

sitzer dieses Habitus liebt. Aber nicht alles, weswegen Gott jemand liebt, ist Gnade, sondern nur jener Habitus ist Gnade, durch den der Träger dieses Habitus der ewigen Seligkeit für würdig von Gott akzeptiert wird. Dadurch ist im Begriffe der Gnade eine Unvollkommenheit eingeschlossen, die darin besteht, daß das Subjekt der Gnade nur würdig ist der ewigen Seligkeit, aber nicht aus sich selig ist[92]). Weil im Begriffe der Gnade eine *imperfectio* enthalten ist, kann man nicht sagen, daß in Gott *gratia* sei. Wohl aber kommt Gott die Charitas formell zu. Sachlich ist nach dem Doctor subtilis die heiligmachende Gnade identisch mit der Charitas, *formaliter* ist sie von ihr verschieden[93]). Aus dieser Anschauung folgt, daß Subjekt der Gnade ebenso wie Subjekt der Charitas der Wille ist, was auch Heinrich von Gent[94]) und Richard von Mediavilla[95]) halten. Doch weichen diese Theologen mit ihrer Ansicht nicht allzuviel von der allgemeinen Anschauung, daß die *essentia* der Seele Subjekt der heiligmachenden Gnade sei, ab, da ja nach ihrer Auffassung zwischen dem Wesen und den Kräften der Seele keine *distinctio realis* besteht. Scotus selbst bezeichnet einmal als Sitz der Gnade nicht den Willen, sondern die *essentia* der Seele[96]) und trotzdem sagt er in der gleichen Quästio[97]), daß die Gnade im Willen ruhe[98]).

Ist nach Scotus auch eine Gottesliebe möglich ohne den Habitus der Charitas, oder kann man Gott nur dann über alles seinetwegen lieben, wenn man die theologische Tugend der Charitas besitzt? Während Albert der Große[99]) und Hugo von Straßburg[100]) glauben, daß es keine natürliche Gottesliebe gebe, mit der wir Gott über alles seinetwegen lieben, Petrus von Tarantasia[101]) unentschieden noch beide Ansichten für möglich hält, vertreten Bonaventura[102]), Thomas von Aquin[103]), Gottfried von Fontaines[104]) Richard von Mediavilla[105]),

---

[92]) l. c.

[93]) Rep II d. 27 q. u. n. 3. 4; vgl. Ox I d. 17 q. 3 n. 30; IV d. 6 q. 11 n. 4; d. 14 q. 1 n. 3.

[94]) Quodl. 4 q. 10.

[95]) In 2. S. d. 26 a. 1 q. 1. 4.

[96]) Rep IV d. 6 q. 10 n. 1.

[97]) l. c. n. 5.

[98]) Vgl. P. Minges, Compendium Theologiae, S. 264.

[99]) Vgl. Lauer, a. a. O. S. 172.

[100]) Compendium theologiae veritatis. l. 5 c. 24; vgl. Egenter, a. a. O., S. 108.

[101]) Vgl. Egenter. a. a. O. S. 105.

[102]) In 2. S. d. 3 p. 2 a. 3; q. 1; d. 27 a. 1 q. 2 ad 6; d. 29 a. 1 q. 1 ad 3.

[103]) In 3. S. d. 29 q. 1 a. 3; S. th. 1 q. 60 a. 5; 1, 2 q. 109 a. 3; 2,2 q. 26 a. 3.

[104]) Quodl. 10 q. 6

[105]) In 2. S. d. 3 a. 7 q. 1

Heinrich von Gent[106]) und Wilhelm von Ware[107]) die Anschauung, daß auch ohne den Besitz der Charitas und der heiligmachenden Gnade eine natürliche Gottesliebe möglich sei, mit der wir Gott über alles seinetwegen lieben können, wenigstens im Zustande der Natur vor der Erbsünde. Auch Scotus vertritt diese Anschauung, verwirft aber die Beweisführung des hl. Thomas, die Gottfried von Fontaines, Richard von Mediavilla und Wilhelm von Ware vom Aquinaten übernommen haben. Thomas setzt die Ichbezogenheit aller Liebe, auch der Gottesliebe voraus, Objekt der Liebe ist ja das *bonum suum*, und da sich das *bonum nostrum* in Gott als der ersten universellen Ursache aller Güter in Vollkommenheit findet, lieben wir mit natürlicher Liebe Gott mehr als uns selbst, wie der Teil das Ganze mehr als sich selbst liebt. Schon Heinrich von Gent[108]) gibt die Ichbezogenheit aller Liebe auf, Objekt der Liebe ist bei ihm das *bonum* schlechthin, je höher das Gut, desto größer die Liebe, darum bei Gott dem höchsten Gut auch die höchste Liebe. Diesen Gedanken nimmt nun Scotus auf und führt ihn konsequent durch in seinen Beweisen, daß der Mensch auch mit natürlichen Kräften Gott seinetwegen über alles lieben könne. Nach ihm zeigt die natürliche Vernunft, daß es ein höchstes Liebenswertes gibt. Dieses Gut kann aber von dem *bonum infinitum* nicht verschieden sein, denn sonst würde die Tugend der Charitas zu etwas geneigt machen, was der natürlichen Vernunft entgegengesetzt wäre und wäre dann keine Tugend. Wenn aber die natürliche Vernunft das zeigt, daß nur das höchste Gut mit höchster Liebe zu lieben sei, so vollbringt es der Wille, weil zwischen beiden eine Übereinstimmung besteht und bestehen muß[109]). Im zweiten Beweis geht Scotus wie Thomas[110]) von einem Gedanken des Aristoteles aus. Nach diesem muß ein tapferer Bürger sein Leben für das Wohl des Staates opfern, gemäß dem Ausspruch der rechten Vernunft, ohne jede Aussicht auf Lohn. Nach Aristoteles bedeutet das deswegen ein Opfer ohne jede Aussicht auf Lohn, weil er ja die Unsterblichkeit der Seele bezweifelt. Das göttliche Gut ist aber nach der rechten Vernunft mehr zu lieben als jedes Partikulärgut, also auch mehr als das Gut des Staates.

[106]) Quodl. 4 q. 11.

[107]) *Cum ergo creatura totum bonum suum habeat a Deo, Deum debet naturaliter diligere propter se et etiam plus quam se.* In 2. S. q. 31 fol. 90vb.

[108]) l. c.

[109]) Ox III d. 27 q. u. n. 13; einen Anklang an dieses Argument finden wir auch bei Richard von Mediavilla in 2. S. d. 3 a. 7 q. 1, der sonst in der Beweisführung Thomas folgt, vgl. l. c. ad 3.

[110]) S. th. 1 q. 60 a. 5.

Somit muß jeder nach der rechten Vernunft sein Leben opfern, sein Nichtsein wollen, wegen des göttlichen Gutes[111]). Scotus geht in diesen beiden Argumenten von dem Grundsatz aus, daß das schlechthin Bessere vom Willen schlechthin höher geliebt werden müsse und gibt damit die Ichbezogenheit aller Liebe auf. Im zweiten Argument führt er diesen Gedanken durch, der in seiner Konsequenz zur Selbstaufgabe führt. Während es sich bei Thomas nur um ein Opfer des leiblichen Lebens, nicht um ein Aufhören des Seins überhaupt handelt, geht Scotus ausdrücklich weiter und verlangt, daß der einzelne auch ein Aufhören seines Seins des höchsten Gutes wegen wünschen müsse. Thomas war bei seiner Auffassung von der Ichbezogenheit aller Liebe noch auf dem rechten Weg geblieben; schon bei Heinrich von Gent, der das Gute schlechthin als Objekt der Liebe auffaßt und damit die Ichbezogenheit der Liebe aufgibt, kündigt sich die Gefahr eines Abweges an. Scotus nimmt diesen Gedanken auf und zieht die notwendige Konsequenz, die Bereitwilligkeit zur Selbstaufgabe um des höheren Gutes willen. Damit hat sich Scotus in die nächste Nähe der Irrlehre begeben[112]).

Diese beiden Beweise werden von Scotus noch durch eine andere Überlegung bekräftigt. Wenn nämlich niemand mit seinen natürlichen Kräften Gott über alles seinetwegen lieben könnte, dann könnte jemand, der in sich die Geneigtheit zu diesem Akte erkennt, mit der natürlichen Vernunft erkennen, daß er im Besitze der Charitas ist, was aber unmöglich ist[113]). Scotus vertritt also die Anschauung, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften Gott über alles lieben kann, wenigstens vor der Erbsünde, im Urstande[114]). Ob aber auch nach der Erbsünde, geht aus den Darlegungen des Doctor subtilis nicht klar hervor. An manchen Stellen scheint er es anzunehmen, an anderen Stellen schränkt er es auf die Zeit des Urstandes, in dem die Stammeltern wohl prätternaturale Gaben, aber nicht die *gratia sanctificans* besaßen, ein.

Warum ist nun trotzdem ein übernatürlicher eingegossener Habitus der Liebe notwendig und wie unterscheidet er sich von dem natürlichen, erworbenen Habitus der Liebe? Wenn auch der Mensch schon mit natürlichen Kräften Gott über alles seinetwegen lieben kann, so ist nach Scotus der eingegossene Habitus der Liebe nicht überflüssig[115]). Dieser Habitus der Charitas ist auch möglich, weil der Akt der Gottesliebe der rechten Vernunft entspricht. Daher kann es eine Tugend geben, die zu diesem Akte geneigt macht,

[111]) Ox III d. 27 q. u. n. 13.
[112]) Denzinger-Umberg n. 1221 ff. 1327 ff.; vgl. Egenter a. a. O., S. 151 ff.
[113]) Ox III d. 27 q. u. n. 14. [114]) l. c. n. 15.
[115]) Ox III d. 27 q. u. n. 21; vgl. Rep III d. 27 q. u. n. 17.

und zwar eine theologische Tugend. Denn ihr Objekt ist Gott selbst, sie stützt sich auf die oberste Regel der menschlichen Akte, kann von Gott eingegossen werden und vervollkommnet so die *suprema portio* der Seele, welche nur von Gott wirklich vervollkommnet werden kann. Von der Tugend des Glaubens und der Hoffnung unterscheidet sie sich durch ihre Akte[116]). Dieser Habitus der theologischen Tugend der Liebe ist dann sogar notwendig und zwar aus einem dreifachen Grund: 1) Um das übernatürliche Abbild Gottes in der Seele wieder herzustellen. Denn aus dem Glauben wissen wir, daß Christus durch die Erlösung dieses Ebenbild Gottes in der Menschenseele wieder herstellt und zwar vollständig. Und dazu gehört es, daß wie der Verstand mit der Tugend des Glaubens, so der Wille mit dem Habitus der Charitas ausgerüstet werde[117]). 2) Damit der Akt der Liebe vollkommener und intensiver sei. Ohne Habitus kann der Wille auch Gott lieben, aber nicht so wie mit dem Habitus der Charitas. Denn hier wirkt mit der *potentia* noch der eingegossene Habitus mit und zwar entweder als aktives Prinzip oder doch als *habitus inclinans,* und daher ist der Akt aus Potenz und Habitus der Charitas vollkommener und intensiver wie der Akt aus der Potenz allein[118]). Diese beiden Gründe finden wir auch, wenn Scotus die Notwendigkeit der eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung aufzeigt. Der Habitus der Charitas ist noch notwendig 3) damit der Akt der Liebe von Gott akzeptiert werde und zwar mit der *acceptatio specialis,* die darin besteht, daß dieser Akt und zwar als wirkliches Verdienst eine Hinordnung zum ewigen Leben hat. Aber nicht nur für den Akt der Liebe ist der Habitus der Charitas notwendig, sondern für die ganze menschliche gerechtfertigte Natur, damit diese *habitualiter* mit der *acceptatio specialis* von Gott akzeptiert werde und so würdig sei des ewigen Lebens, auch dann, wenn sie keinen Liebesakt setzt[119]). Dieser Habitus der Charitas macht den Menschen annehmbar bei Gott, weil er ein dem göttlichen Willen gefallender Schmuck der Seele ist, so daß allein aus dem Grunde, daß die Seele mit diesem Schmuck geziert ist, die Natur des Menschen von Gott mit der *acceptatio specialis* angenommen wird. Zur Akzeptation des Aktes ist außerdem noch erforderlich,

[116]) Ox III d. 27 q. u. n. 2.

[117]) Ox III d. 23 q. u. n. 14; vgl. Ox III d. 27 q. u. n. 19; Rep III d. 23 q. u. n. 17; d. 27 q. u. n. 14; d. 25 q. u. n. 2.

[118]) Ox III d. 23 q. u. n. 14; vgl. d. 27 q. u. n. 19; Rep III d. 23 q. u. n. 17; d. 27 q. u. n. 14.

[119]) Ox I d. 17 q. 3 n. 22; vgl. Ox III d. 23 q. u. n. 14; d. 2 q. 1 n. 4; d. 25 q. 1 n. 2; Rep III d. 25 q. u. n. 2.

daß dieser Habitus zur Hervorbringung des Aktes mitwirkt entweder als *habitus inclinans* oder als aktives Prinzip[120]).

Scotus glaubt so die Notwendigkeit des übernatürlichen Habitus der Charitas begründet zu haben. Es sei hier noch einmal hingewiesen auf den Unterschied in der Beweisführung für die Notwendigkeit der Charitas bei Scotus und bei den Theologen vor ihm. Thomas folgert die Notwendigkeit der Charitas aus der Bestimmung des Menschen für das übernatürliche Endziel, das der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nicht erreichen kann. Um dieses Ziel zu erreichen, ist dem Menschen in der heiligmachenden Gnade das neue übernatürliche Lebensprinzip gegeben, das ganz analog dem natürlichen Lebensprinzip übernatürliche Potenzen verlangt, die eingegossenen Tugenden, damit der Mensch übernatürlich handeln und so sein übernatürliches Endziel erreichen kann. Den gleichen Gedankengang finden wir bei Richard von Mediavilla, der für die Notwendigkeit des Habitus der Charitas außerdem noch drei Gründe anführt: *Ad tria tamen necessarius est in voluntate charitatis habitus ad hoc scilicet ut per ipsum voluntas etiam non actu agens habeat Spiritum Sanctum, ut ita ut sibi habitualiter unitus remaneat, et ad hoc ut sit prompta et digna suscipere eius motionem et ad hoc ut in movendo se ad bonum actum efficaciter cooperetur motioni principalis motoris*[121]). Auch Wilhelm von Ware[122]) übernimmt von Thomas diese Beweisführung. Ja, selbst Heinrich von Gent, dem Scotus in seiner Charitaslehre vielfach folgt, verlangt die Notwendigkeit des Habitus der Charitas, auch hier der Ansicht des hl. Thomas folgend, damit der Mensch Gott seinetwegen über alles lieben kann *supernaturali modo* und als *obiectum beatificans, ad quod non attingit natura ex puris naturalibus*[123]). Der Doctor subtilis aber verzichtet auf diesen Gedanken und begründet die Notwendigkeit des theologischen Habitus der Liebe in erster Linie damit, daß die Charitas notwendig ist für die *acceptatio specialis* der gerechtfertigten Natur und ihrer Akte.

Wie unterscheidet sich nun die übernatürliche, theologische Tugend der Liebe von dem natürlichen Habitus der Liebe? Aus verschiedenen Stellen, wo Scotus auf den Unterschied der beiden Habitus zu sprechen kommt, dürfte hervorgehen, daß nach ihm ein spezifischer Unterschied zwischen beiden besteht. So macht sich Scotus einmal folgende Schwierigkeit: Aus den Akten der natürlichen Gottesliebe kann ein Habitus erworben werden. Wer aber diesen Habitus besitzt, kann nicht die Charitas haben, weil zwei

[120]) Ox I d. 17 q. 3 n. 23.
[121]) In 1. S. d. 17 a. 1 q. 1 ad 3.
[122]) Vgl. oben S. 6, Anm. 54.
[123]) Quodl. 4 q. 22.

Habitus der nämlichen Spezies sonst im gleichen Subjekte wären[124]). Seine Antwort lautet: *Dico quod non potest acquiri ex actibus aliquis habitus eiusdem speciei cum charitate, licet possit acquiri aliqua amicitia tendens in Deum sub eadem ratione obiecti, et etiam per actum similem, quia super omnia diligendo*[125]). Aus diesem Texte geht hervor, daß der theologische Habitus der Liebe spezifisch verschieden ist vom erworbenen Habitus der Liebe. An einer anderen Stelle nennt er den erworbenen Habitus der Liebe einen anderen Habitus im Gegensatz zum Habitus der Charitas[126]). Den Grund, warum beide Habitus verschieden und zwar spezifisch verschieden sind, gibt Scotus an, wo er fragt, ob die *species infusa* von der *species acquisita* sich spezifisch unterscheidet. Er schreibt: *Si dicas speciem infusam et acquisitam differre specie, sicut virtutem acquisitam et infusam ... sed esto quod concedatur eis de virtutibus, non sequitur proprium hic, quia virtus infusa habebit aliam regulam propriam quam acquisitam et ex alietate regulae poterit poni alia virtus specie, quia virtus in ratione essentiali virtutis dependet a regula, cui conformatur*[127]). Neben der verschiedenen *causa efficiens* und der verschiedenen *regula actuum* gibt Scotus als Grund des spezifischen Unterschiedes auch die ganze Natur der beiden Habitus an:

„Dicendum quod amicitia acquisita et infusa non sunt eiusdem speciei, nec differunt tantum per efficientes causas, sed per suas naturas, quia habitus est perfectior habitu. Si autem ista acquisita esset infusa a Deo, non esset eiusdem rationis cum illa infusa, quia iste infusus habitus est talis, quod non potest causari a quacumque alia causa, nisi a Deo, unde non distinguitur tantum ab efficientibus, sed concluditur distinctio ex efficientibus, quia scilicet non posset habitus iste esse a voluntate, ut efficiente, infertur quod non est idem habitus cum alio qui potest ab ea causari, sed differunt formaliter ...[128])"

Es ist auffallend, daß Scotus den spezifischen Unterschied der beiden Habitus nicht damit begründet, daß der eine ein *habitus naturalis*, der andere ein *habitus supernaturalis* ist. Und doch ist nach anderen Äußerungen des Doctor subtilis der Habitus der theologischen Tugend der Liebe ein *habitus supernaturalis*[129]). Er ist ja nur durch Schöpfung verursacht und damit übernatürlich im strengsten Sinne[130]), ist eine übernatürliche Form[131]), übernatür-

[124]) Ox III d. 27 q. u. n. 1.
[125]) l. c. n. 21; vgl. Rep III d. 27 q. u. n. 27.
[126]) Ox III d. 26 q. u. n. 22.
[127]) Ox IV d. 45 q. 2 n. 6; vgl. Rep IV d. 45 q. 2 n. 13.
[128]) Rep III d. 27 q. u. n. 18.
[129]) Vgl. P. Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus, Münster i. W. 1906, S. 44.
[130]) Ox I d. 17 q. 3 n. 16: vgl. Ox 2 d. 37 q. 2 n. 6.
[131]) Ox IV d. 6 q. 9 n. 15.

liche Vollkommenheit, übernatürliche Tugend[182]). Die Charitas übersteigt, obwohl sie selbst nur eine *perfectio finita* ist, so alles Geschaffene, daß kein Grad des geschaffenen natürlichen Seins, auch nicht der höchste Grad, diese in sich schließt[183]).

Es fragt sich nun wie der Akt der Charitas sich vom Akte der natürlichen Liebe unterscheidet. Denn nach Scotus folgt nicht daraus, daß der Habitus übernatürlich ist, mag er nun auch als aktives Prinzip oder als *inclinatio* zur Hervorbringung des Aktes mitwirken, der übernatürliche Charakter dieses Aktes[184]). Wenn wir die verschiedenen Stellen miteinander vergleichen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß nach Scotus zwischen dem Akt der Charitas und dem Akt der natürlichen Liebe kein spezifischer Unterschied besteht. Als Grund führt er an, daß das streng Übernatürliche von Gott geschaffen werde. Nun wird der Akt der Charitas aber nicht von Gott erschaffen, denn es wirkt ja zu seiner Hervorbringung der Wille als *causa secunda* mit, ferner ist der Wille *subiectum receptivum*. Wenn auch der Habitus der Charitas übernatürlich ist, so ist trotzdem der Akt der Charitas nicht übernatürlich, denn dieser Habitus ist, sobald er in der Menschenseele existiert, bezüglich seines Aktes nur eine natürliche Ursache und aus diesem Grunde ist der Akt, der durch einen solchen übernatürlichen Habitus hervorgebracht wird, nicht im eigentlichen Sinne übernatürlich[185]). Der Akt der Charitas ist also entitativ natürlich, nur *quoad modum* übernatürlich, *ratione formae sive habitus concurrentis ad eius productionem* und unterscheidet sich damit nicht spezifisch von einem natürlichen Akt der Liebe[186]). Der Doctor subtilis geht damit noch einen Schritt weiter als die Theologen vor ihm. Während nach deren Anschauung wenigstens dann ein übernatürlicher Akt vorliegt, wenn dieser Akt durch einen übernatürlichen Habitus hervorgebracht wurde, so ist nach der Ansicht von Scotus auch dieser Akt nicht mehr streng übernatürlich, sondern nur mehr *quoad modum supernaturalis*. Den Unterschied zwischen einem streng übernatürlichen Akt *(supernaturalis secundum substantiam)* und einem in weiterem Sinne übernatürlichem Akte finden wir auch bei Wilhelm von Ware, der nur jenen Akt im strengen

---

[182]) Ox II d. 27 q. u. n. 1.

[183]) Ox II d. 23 q. u. n. 9.

[184]) Ox I d. 17 q. 3 n. 34.

[185]) Ox I d. 17 q. 3 n. 34; vgl. Ox IV d. 1 q. 5 n. 4; Quodl. q. 17 n. 12. 13. 6.

[186]) Wir haben hier einen Charitas-Akt, der von Gott „*specialiter*" akzeptiert wird und doch nicht übernatürlich ist. Die Gleichung: *supernaturale* = *Deo specialiter acceptum*, wie sie F. Mitzka, ZkTh 54 (1930) S. 176, bei Scotus finden will, dürfte daher nicht ganz stimmen.

Sinne übernatürlich nennt, der aus einem ***habitus supernaturalis*** hervorgeht, übernatürlich aber im weiteren Sinne jenen Akt, der einen natürlichen Habitus zum Prinzip hat, aber von einem übernatürlichen Habitus befohlen und geleitet wird:

Dicendum, quod actus aliquis supernaturalis esse potest dupliciter: uno modo secundum substantiam et hoc modo habet virtutem ... alio vero potest esse supernaturalis ordinatione et participatione et sic non habet virtutem, immo sufficit quod solum ordinetur ille actus potentiae inferioris et potentia superior informata habitu supernaturali ad hoc quod dicatur supernaturalis[137]).

[137]) In 4. S. q. 6 fol. 134va ad 3.

(Rest des zweiten Teiles folgt.)

Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie von Edouard Le Roy

Von **Max Rast** S. J. — Pullach b. München

Seit der Vorherrschaft der modernen Philosophie unter den Gebildeten tauchen immer wieder Versuche auf, ihre Ergebnisse mit der christlichen Weltanschauung irgendwie zu versöhnen. Vielfach entspringen diese Bestrebungen der wohlgemeinten Absicht, dem christlichen Glauben jene Kreise zurückzuerobern, die im Banne der modernen Philosophie und Wissenschaft stehen. Der einzig gangbare Weg scheint aber darin zu bestehen, daß man das christliche Dogma statt mit der scholastischen mit der modernen Philosophie unterbaut. Es geht somit im tiefsten Grunde darum, ob sich jene in ihrer Stellung als *ancilla theologiae* ablösen läßt durch eine ganz andersartig gerichtete Philosophie.

Als jüngsten Versuch in dieser Richtung können wir das 1929 erschienene Buch „Le Problème de Dieu" von Edouard Le Roy, Professor am Collège de France, bezeichnen. Der Verfasser ist bekannt als begeisterter Anhänger des dynamischen Entwicklungs-Idealismus Henri Bergsons; zugleich gilt er als bedeutender Vertreter der modernen Naturwissenschaften und der Mathematik. Andererseits bekennt er sich offen als überzeugungstreuen Katholiken. In dem genannten Werk legt er nun auf der Basis Bergsonscher Philosophie einen neuen Weg dar zur Aufweisung der Existenz Gottes unter Zurückweisung der bisher üblichen, die er für unsere Zeit als nicht mehr tragfähig erklärt. Wenn das Werk auch nur die ersten Umrisse einer Theodizee enthält, so lassen sich dennoch aus den zerstreuten Andeutungen und besonders aus den klar ausgesprochenen Prinzipien Schlüsse ziehen auf das Endresultat der neuen Religionsphilosophie, auf den Gottesbegriff.

Da der Gottesbegriff den Prüfstein bildet für jede theistische Philosophie, so bedeutet die Klarstellung desselben bei Le Roy zugleich die Antwort auf die Frage, ob Christentum und Idealismus

sich versöhnen lassen. Vor wenig Jahren schrieb K. Schumann: „Wenn beide (Idealismus und Christentum) den Anspruch erheben, letzte und entscheidende Lebensdeutung zu sein, so müssen sie um diesen Anspruch miteinander kämpfen; denn es geht hier um ein scharfes Entweder-Oder. Wenn der Idealismus recht hat, dann ist das Christentum und die von ihm behauptete Gotteswirklichkeit eine überflüssig gewordene Illusion; wenn das Christentum recht hat, dann ist der Idealismus bestenfalls eine Träumerei“[1]). Sein Urteil begründet Schumann besonders an dem Marburger Natorp und an Eucken. Wie der neukantianische Idealismus überhaupt (Marburger und badische Wertphilosophie) den theistischen Gottesbegriff vor allem in seiner Realität vollständig verflüchtigt, hat K. Fröhlich[2]) nachgewiesen. Zwar wird Le Roy nicht allgemein als echter Vertreter des Idealismus anerkannt[3]), doch gibt er sich als solchen aus. Wenn er im Grunde noch stark im wissenschaftlichen Positivismus stecken bleibt, wie Olgiati nachgewiesen, so hat er dies schließlich zum großen Teil mit den Neukantianern gemein. In seinen Hauptthesen bleibt er Idealist und will es sein.

Ist ihm die Synthese gelungen, um die viele vergeblich sich bemüht haben? — Das Echo, welches das Buch gleich beim ersten Erscheinen im katholischen Lager gefunden, ist nicht einstimmig. Neben schärfster Ablehnung[4]), neben zurückhaltender Anerkennung des Guten, das sich vermischt mit vielen irrigen und mißverständlichen Ansichten findet[5]), konnte man auch wohlwollende Stimmen vernehmen, die — unter gewissen Vorbehalten — an eine Überbrückung der scheinbaren Gegensätze glauben[6]). Die

---

[1]) Karl Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, Tübingen 1929, S. 49.

[2]) Karl Fröhlich, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie, Würzburg 1925. — Vgl. auch Hedwig Minrath, Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie, Berlin 1927.

[3]) Vgl. Francesco Olgiati, La Filosofia di Edouard Le Roy: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 23 (1931) 196; 213—217.

[4]) Vgl. Adhémar d'Alès, Autour du Problème de Dieu: Etudes 202 (1930) 385—399. — Ebenso Olgiati im eben genannten Artikel.

[5]) Vgl. R. Jolivet, A la Recherche de Dieu: Archives de Philosophie 8 (1930) Cahier II.

[6]) Vgl. J. Maréchal, „Le Problème de Dieu“ d'après M. E. Le Roy (Nouvelle Revue Théologique 58 [1931] 193—216; 289—316) 311 f.: *Cette diversité des points de vue cosmologiques n'affecte pas essentiellement le problème de l'existence et de la nature de Dieu, dût-elle même, en théodicée, commander certaines préférences accessoires. Nous nous garderons donc de prétendre que l'idéalisme de M. Le Roy l'empêche fatalement de construire une bonne preuve de Dieu; tout idéalisme n'est pas coincé entre l'agnosticisme et le panthéisme.*

nachträgliche Indizierung des Buches sowie der verwandten Werke des Autors[7]) ist allerdings geeignet, uns eher skeptisch zu stimmen.

Da in den verschiedenen Besprechungen Le Roy vor allem eine starke pantheisierende Tendenz, wenn nicht direkter Pantheismus, vorgeworfen wurde, möchte die vorliegende Arbeit den Gottesbegriff Le Roys unter diesem Gesichtspunkt einer eingehenderen Würdigung unterziehen. Wir sehen also ganz von einer Auseinandersetzung über die philosophischen und naturwissenschaftlichen Grundlagen ab. Es kommt uns vielmehr darauf an, wo das System Le Roys, insofern man bei seinem Eklektizismus von einem solchen reden kann, folgerichtig ausmündet, bzw. ausmünden muß. Um unliebsamen Mißverständnissen vorzubeugen, soll gleich hier klar ausgesprochen werden, daß es uns nicht um die subjektiven Auffassungen des Pariser Gelehrten geht. Derselbe glaubt seine Aufstellungen in vollem Einklang sowohl mit Thomas als auch mit dem Vaticanum und wir haben keinen Grund an der Ehrlichkeit dieser Überzeugung zu zweifeln. Es handelt sich einzig darum, wohin die idealistischen Prinzipien, wie sie immer wieder in unzweideutiger Form vorgetragen werden, kraft innerer Dynamik führen.

Diese Untersuchung birgt allerdings nicht unerhebliche Schwierigkeiten in sich. Der schillernde Stil, der sich nie auf klare, unzweideutige Erklärungen festlegen will, läßt manchen an sich mißverständlichen Satz *in bonam partem* auslegen, besonders, wenn er in sich allein betrachtet wird, ohne den Gesamtzusammenhang. Dazu kommt, daß kompromittierende Folgerungen, die sich einem unwillkürlich aufdrängen, vom Verfasser ausdrücklich verworfen werden. So bleibt nichts anderes übrig als das ganze Gebäude Le Roys hinzustellen und dann zuzusehen, wie die einzelnen Stücke sich in dasselbe fügen, ohne die innere Einheit zu zerbrechen. Mit andern Worten, wir schauen nicht auf die subjektiven Beteuerungen des Autors, sondern auf den Geist, der aus dem Ganzen spricht. Darum werden wir eine kurze Darstellung der philosophischen Grundlagen und der Entwicklungstheorie, wie sie sich aus den letzten Werken Le Roys ergeben[8]), vorausschicken.

---

[7]) Vgl. A. A. S. 23 (1931) 330. — Die Indizierung eines Buches bedeutet freilich noch nicht, daß die darin enthaltenen Lehren mit dem katholischen Dogma absolut unvereinbar seien. Vielfach reicht die Unklarheit der Ausdrücke und die damit verbundene Gefahr für die Reinheit des Glaubens schon aus, daß ein Werk von der Kirche verboten wird.

[8]) Verzeichnis der benützten Werke nebst den Abkürzungen: L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution, Paris 1927 (E). — Le problème de Dieu, Paris 1929 (D). — La Pensée intuitive: I. Au delà du Discours,

I. Allgemeine philosophische Grundlagen

Das philosophische System Le Roys läßt sich kurz kennzeichnen als dynamischer Idealismus. Das Grundlegende ist der Primat des Werdens. Es gibt keine bleibenden Dinge oder Substanzen. Was wir unveränderlich nennen, ist nur ein für unser Bewußtsein langsamerer Ablauf der Vorgänge im Vergleich mit andern Veränderungen, eine vereinfachende Fiktion (E 8). Damit ist eigentlich der Idealismus auch schon gefordert. Es gibt kein „Jenseits" des Gedankens; es gibt kein „Ding an sich", keinen absoluten Damm gegen das Gedankenmeer, sondern nur Aufeinanderstoßen von mehr oder weniger konkreten Gedankenphasen (D 255). Allerdings ist hier Gedanke im weitesten Sinn zu fassen für alles, was irgendwie unter den Begriff des Psychischen fällt, „der Geist in seiner ganzen Ausweitung; oder, um es besser auszudrücken: er ist nichts anderes und nichts weniger als die gesamte geistige Aktivität, insofern sie sich zum Wissen hinorientiert, insoweit sie Fortschritt ans Licht bedeutet. Sie umfaßt alles, was wir erleben, Bilder, Gefühle, Ideen, Wollungen, Wünsche, wie ein Universalbehälter oder vielmehr wie ein Meer, dessen Wellen unsere Zustände und Akte bilden" (D 252). Man könnte den Gedanken auch „Bewußtsein" heißen, wenn in diesem Wort das Streben zum Licht klarer zum Ausdruck gelangte.

Der Vergleich mit dem Meer und seinen Wellen macht uns aufmerksam, daß ein Unterschied besteht zwischen dem Gedanken und meinen individuellen Gedanken. Ersterer bezeichnet das ganze bewußte Leben der Menschheit als eine Einheit, als einen Strom aufgefaßt. „Wir selbst, von uns aus gesehen, unsere Geschichte und unsere Werke bleiben ihm innerlich; wird sind viel mehr in ihm, als daß er in uns ist." Der Gedanke als Ganzheit des Lebensstromes ist unerzeugbar; sonst hätte es einst keinen Gedanken gegeben; man kann sich aber nie bewußt alles wegdenken; denn immer brauchte es einen Denkenden, der es wegdenkt (D 257), wie überhaupt das Nichts des Gedankens undenkbar ist.

Paris 1929 (P I); II. Invention et vérification, Paris 1930 (P II). — Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence, Paris 1931 (O). — Bulletin de la société française de philosophie 30 (1930) 1—48. Der Inhalt gibt die Diskussion wieder, die Le Roy über „Le Problème de Dieu" besonders mit Parodi und Brunschwicg führte. Die Grundgedanken sind die frühern; aber Le Roy lehnt kategorisch viele Folgerungen ab, die seine Partner aus seinen Voraussetzungen ziehen. M. a. W., wir finden hier die orthodoxen Absichten des Verfassers, aber auch seine philosophischen Inkonsequenzen.

Darum ist der Gedanke nicht ableitbar oder konstruierbar; noch weniger läßt er sich auf Materie zurückführen.

Der Bewußtseinsstrom hat eine Richtung, ist Aufstreben zum Licht, ein beständiges „schöpferisches Sichentwickeln". Le Roy übernimmt hier den *élan vital* Bergsons. Diese Entwicklung vollzieht sich nicht mit mechanischer Notwendigkeit noch nach einem zum vornherein bestimmten Plan. Das Wort „Finalität" darf hier nicht in anthropomorphen Sinn genommen werden, sondern es bedeutet ein Absuchen und Herumtasten wie beim Erfinden (vgl. E 42/43; O 107). Das Entwickelte ist nicht etwa schon — *in nucleo* — grundgelegt, sondern eine wirkliche Neuschöpfung. Zugleich aber besagt dieses schöpferische Werden ein kontinuierliches Wachsen. Alles Frühere konzentriert, erhält sich im gegenwärtigen Stadium, fließt gestaltend in dasselbe ein, so daß wir von einer eigentlichen Geschichte des Lebens sprechen können. „Wir haben es zu tun mit einem Realismus des Geistes, nicht des Dinges, mit einem moralischen, nicht einem physischen" (D 259). Mit einem Wort, das Leben ist immer Aufstieg im einzelnen wie in der Art.

Bevor wir diese metaphysischen Grundgedanken auf das konkrete Werden der Welt anwenden, mag kurz hingewiesen werden auf einige Folgerungen, die Le Roy übrigens meistenteils selbst zieht.

Was ist die Materie? Die reine Materie ist unbegreifbar. Andererseits drängt uns die Erfahrung die Idee der Materie auf. Da der Gedanke das Primäre ist, läßt sich erstere nur von ihm aus irgendwie fassen und ableiten. Dieser aber ist, wie wir gesehen, spontanes, beständiges Emporsteigen zum Licht, zum Bewußtsein. Dem gegenüber offenbart sich die Materie als ein Herabsinken aus der Spontaneität, aus dem Bewußtsein in die Gewohnheit und das Mechanische (E 251). Das materielle Universum ist ein Ablauf des Lebensstromes in der Richtung der Verschlechterung der Qualität der Energie und zwar unaufhörlich und unersetzbar. Während das Leben Aufstieg besagt, ist die Materie gekennzeichnet durch „Erhaltung und Verschlechterung". Oder um ein Bild Bergsons zu gebrauchen: die Materie wird gebildet durch die herabfallenden Tropfen des Springbrunnens; so hindern sie den Aufstieg, wie im Leben der Mechanismus und die Routine dem Fortschritt feindlich gegenüberstehen. Der Ursprung der Materie liegt in der Macht der Gewohnheit.

Das Problem der Materie führt uns auf das wichtigere des Individuums. Wenn es kein „Ding an sich", kein bleibendes Substrat gibt im allgemeinen Werden, wie unterscheidet sich dann ein Individuum vom andern? — Als chemisch-physikalischer Körper ist der Or-

ganismus von seiner Umwelt nicht getrennt; ein Lebewesen bildet kein in sich geschlossenes Wesen, es ist räumlich und zeitlich mit Vor-, Um- und Nachwelt verbunden (E 51). Das Individuum wird auch nicht zu einem solchen durch eine Seele, ein Lebensprinzip, eine Kraft u. dgl., sondern durch die bestimmte Entwicklungsrichtung, durch den *élan orienté*. Auch mein Ich ist „eine heterogene und fließende Kontinuität" (E 34). Es hat nur die „Unteilbarkeit eines melodischen Satzes". Da aber die Richtung und Intensität des Lebensstromes gehemmt wird durch die herabfallenden Tropfen der Materie und so gleichsam sich aufspaltet in seiner Einheit und Kraft, gilt die Materie auch als das Prinzip der Vervielfältigung des an sich einen Lebensstromes, als Prinzip der relativen Individuation. Durch das Zusammentreffen der sinkenden Tropfen mit dem aufsteigenden Strom entstehen Wirbel, die wir als Individuen ansehen.

Aus der dynamistisch-idealistischen Auffassung des Seins ergibt sich auch ein eigener Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriff. Der wissenschaftliche Wirklichkeits-Begriff deckt sich nicht mit dem vulgären („empirischen"). Dieser nennt das wirklich, was sinnlich wahrnehmbar ist. Aber das sinnliche Wahrnehmen ist immer schon ein „Konstruieren" und Interpretieren. Für den Wissenschaftler ist das Wirkliche gekennzeichnet „durch den Widerstand gegen die kritische Zersetzung und durch unerschöpfliche, dauernde Fruchtbarkeit" (D 103). Infolgedessen gibt es Grade der Realität wie es auch Grade der Wahrheit gibt. Denn „Realität ist Wahrheit". Wahrheit einer Idee darf nicht verstanden werden als deren Übereinstimmung mit einem außergedanklichen „Ding an sich" — das wäre verpönter Realismus — aber auch nicht, wie der kritische Idealismus meint, mit irgendwelchem Inbegriff oder feststehenden Gesetz — mag man dies nun Kategorie oder Vernunft oder sonst wie taufen —, denn „Wahrheit ist Geist" (P II 206), Geist aber ist „*élan créateur*, Geschichte, Fortschritt" (P II 191). Für den Menschen gibt es keine absolute, d. h. abgeschlossene Wahrheit. Letzten Endes kann sie darum nur definiert werden „in und durch die Bewegung der Verifikation, ohne daß man jemals zum vornherein eine Liste von feststehenden Merkmalen aufstellen könnte" (P II 198).

Damit gelangen wir zu einem letzten Begriffspaar, das Le Roy ebenfalls von seinem Meister Bergson übernommen hat, Gewißheit und Intuition. Die Gewißheit, durch die wir die Wahrheit erobern, ist nicht ein statischer Zustand, sondern sie fordert neben dem rationalen Bestandteil — dem Standhalten gegenüber der Kritik — vor allem die Übung *(l'exercice)*, die *action*, die Tat im weitesten Sinn des Wortes. Das Denken allein vermag das Reale nie zu fassen; denn dieses ist ja ein beständiges Fließen,

jenes aber — gemeint ist das begriffliche, diskursive Denken — will diesen Strom fixieren, unterbricht die Kontinuität und verzerrt so die Wirklichkeit. Daher der Abscheu gegen Begriffe, gegen das Statische, gegen die Zerstückelung, dem Le Roy nicht genug Ausdruck geben kann. Das Reale, die tiefste Wirklichkeit, der *élan vital* kann nur erfaßt werden durch die Intuition; ihr Werkzeug ist nicht der Begriff, sondern die Leitidee, *schéma dynamique,* die dunkle Ahnung. Sie faßt die verschiedenen Phasen in eine Einheit zusammen, dringt zugleich über sich hinaus und wird so zum wahren Abbild der dynamischen Realität, wenn nicht diese selbst. Im intuitiven Blick tauchen wir selbst unter in den fließenden Strom der Wirklichkeit, werden eins mit ihm; darum ist „echte" Intuition immer Intuition der „echten" Realität. So zeigt sich denn die Gewißheit als „ein Leben, eine Anstrengung, eine Entwicklung, einen Fortschritt" (P II 209). Wir besitzen die Wahrheit, „wenn wir von ihr leben, wenn wir sie in die Tat umsetzen .. uns ihr hingeben" (ebd.).

II. Die konkrete Weltentwicklung

Das Ziel, das Le Roy in allen seinen Schriften verfolgt, ist der Nachweis dem Positivismus gegenüber, daß sich die Welt nicht rein mechanisch erklären läßt. Diesen Nachweis aber will er positiv führen, um so den Gegner mit dessen eigenen Waffen zu schlagen. M. a. W. es soll kein aprioristisches System konstruiert werden, sondern an Hand der Tatsachen der *élan vital* als einzig mögliche Welterklärung nachgewiesen werden. So illustriert uns der gelehrte Verfasser die schöpferische Entwicklung des Lebens von seinem Anfangsstadium bis hinauf zum Menschen, ja über ihn hinaus, auf Grund eines reichen paläontologischen, biologischen und psychologischen Materials. Im Folgenden soll diese kurz skizziert werden, insofern sie zur nähern Feststellung der religionsphilosophischen Ideen Le Roys von Bedeutung ist.

Woher stammt das Leben? Eine Übertragung von anderswoher verschiebt bloß das Problem. Die Entstehung aus der toten Materie läßt dem Zufall eine zu große Rolle. Eine Schöpfung als Eingriff von außen kommt für eine wissenschaftliche Untersuchung nicht in Betracht (E 131), die nur einen kontinuierlichen Ablauf der Phänomene kennt und keinen sprunghaften; also bleibt nur eine Lösung übrig, daß nämlich das Leben immer da war, wenn auch nicht in organisierter Form, „beinahe ununterscheidbar von der bloßen Materie, indem es — könnte man sagen — vorangeht wie ein Erfinder, der sich vorerst mit den Materialien seiner Arbeit

vertraut macht" (E 140). Nun beginnt es seine Erfinderarbeit, den eigenen Aufstieg nach oben. Die Hauptstufen, die es durchläuft — ebenso viele Ergebnisse seines Abtastens — sind die, wie sie von der gewöhnlichen Entwicklungstheorie aufgestellt werden. Wir brauchen auf sie nicht näher einzugehen. Bei der Pflanze erstarrt der *élan vital* mit der Zeit schließlich zu einem bloßen Mechanismus, er wurde materialisiert. Daher zeigt sich die Aufwärtsentwicklung im Pflanzenreich als abgeschlossen (E 180).

Im Tierreich dagegen ging die Entwicklung und damit die Vergabelung weiter. Auch der Übergang vom Affen zum Menschen vollzieht sich kontinuierlich ohne eine Dazwischenkunft von außen. Der Wesensunterschied zwischen beiden liegt in der Reflexion. Bewußtsein gab es ja immer, da sich dieses so weit erstreckt wie das Leben, aber „es läßt Grade zu und kann einschlafen oder wachsen". Von rechtswegen besitzen alle Lebewesen, Pflanzen und Tiere, Bewußtsein; aber viele verzichten tatsächlich darauf, besonders Parasiten, die sich nicht anstrengen müssen, um sich Nahrung zu verschaffen. Das Leben, das allen immanent ist, schläft dort ein, wo es keine spontane Aktivität mehr gibt, es zerstreut sich gewissermaßen. Somit handelt es sich beim Entstehen des Menschen aus seinen rein animalischen Vorahnen nur um ein Erwachen, ein Sichkonzentrieren des schon vorhandenen Bewußtseins. Dies aber läßt sich erklären durch die veränderte Lebenshaltung des Menschen, die sich ergab aus dem Vertausch der Bäume und Wälder als Aufenthaltsort mit dem des freien Feldes[9]). Im Tierreich, d. h. im Körperlichen scheint die Entwicklung ebenfalls ihren Abschluß gefunden zu haben, so daß das Leben nun im Menschen allein seinen Höhenweg weiter nimmt.

Unter „Leben" darf man jedoch nicht an eine bloße Abstraktion denken, einen Allgemeinbegriff, der sich nur in den einzelnen Lebewesen verwirklicht; das Leben besitzt mehr Realität als die Individuen. „Wenn man einen Vergleich wünscht, der die Beziehungen der Lebewesen unter sich und mit dem Leben selbst klar darstellt, so wäre das beste Bild wohl das der mannigfaltigen Ideen im Schoß des Gedankens, der sie durchweht und belebt. Dieser ist reeller als jene, im Grund verwirklicht er jene" (E 108). Das ist die einfache Schlußfolgerung aus dem Idealismus. Diese Realität, „die von Natur aus wesentlich dynamisch ist, erfindet und schafft die Individuen und Arten" (ebd.). „Das Leben bringt die Lebewesen hervor, nicht die Lebewesen jenes, das sie tragen."

[9]) O 201 ff. Diese Erklärung soll sich nur auf das Phänomen der „Menschwerdung" beziehen und noch keine metaphysische Deutung sein.

Das ganze organische Leben auf der Erde bildet eine reale Einheit, die Biosphäre, wie auch die einzelnen Familien, Ordnungen usw. solche darstellen. Wie wir in der Physik kosmische Kräfte annehmen, bedürfen wir solcher auch zur Erklärung des organischen Lebens.

Mit dem Auftreten des Menschen ist das Leben in eine neue Phase getreten, die Noosphäre. Wir stehen hier vor einer ähnlichen Erscheinung wie bei der ersten Belebung der Materie. Die ersten Menschen sind — um das schon gebrauchte Bild vom Springbrunnen nochmals zu verwenden — die Tropfen, die sich über die gewöhnliche Fläche erheben (O 48). Der Strom des Lebens hat sich vermöge des innewohnenden Antriebes *(poussée)* — vielleicht nach vielen vergeblichen Bemühungen — ein höheres Niveau erobert. Natürlich hat auch die Noosphäre Realität, sogar noch mehr als die Biosphäre.

Die Richtung, in der das Leben aufsteigt, ist also die zu immer größerer Vergeistigung und Einheit. Wir sehen „eine Arbeit der Befreiung, die nach Unabhängigkeit strebt in bezug auf die äußere Umgebung, eine Anstrengung, um sich den Notwendigkeiten der maschinellen Spezialisation zu entwinden, kurz, einen Marsch zu einem immer klareren, immer konzentrierteren Bewußtsein, das immer mehr schöpferischer Initiative fähig ist" (E 150).

Gleichzeitig wird das Leben mehr geeint. Dies folgt schon aus dem früher über das Individuum Gesagte. Wenn das Individuum nur eine besondere Orientierung des *élan vital* ausmacht, gleichsam einen Wirbel, der entsteht aus dem Zusammentreffen des aufsteigenden Stromes mit den sinkenden Tropfen, der Materie, so wird die Richtung um so einheitlicher sein, je vergeistigter, je entmaterialisierter der Lebensstrom ist.

Diese Einheit und Vergeistigung trägt in gewissen Entwicklungsmomenten den Strom auf ein wesentlich höheres Niveau. Schon das animalische Leben hat in seinem Streben nach größerer Einheit endlich seine Natur verändert und die Noosphäre erzeugt, das menschliche Leben. Wie die Schnittflächen eines Kegels, indem sie immer schmäler werden, sich immer mehr konzentrieren und endlich in einen Punkt übergehen, also in eine Größe ganz anderer Ordnung, so hat auch das irdische Bewußtsein endlich eine neue Ebene erklommen; in einer wahren metaphysischen Krise hat sich die Noosphäre erschlossen und damit auch eine engere Verbindung durch Konspiration (O 127/28).

Nicht das Individuum war das Subjekt der „Menschwerdung" *(hominisation)*, sondern die soziale Gruppe; der Übergang zum

Menschen war dessen unmittelbaren Vorfahren nur möglich durch ihr kollektives Leben (O 274). In unsern Tagen sind wir nun Zeugen von neuen Verbindungsmöglichkeiten zwischen den Menschen infolge der Errungenschaften von Technik und Industrie, die das Konzentrieren der menschlichen Gesellschaft zur Folge haben. So scheint allmählich ein Bewußtsein der Menschheit wach zu werden (O 323), und damit wieder ein Kulminationspunkt erreicht zu sein. Wir leben wieder in einer Krisenzeit; Anzeichen eines neuen Aufstieges machen sich überall bemerkbar. Eine Ablösung der Noosphäre? — Die geistige Intuition im moralischen und religiösen Sinn des Wortes? — „Dann würden wir unter den Gestalten der Krise (die ich soeben beschrieben) das erste Zittern verspüren der Anzeichen, die eine neue höchste Phase des vitalen Prozesses verkünden: die Verwirklichung des *homo spiritualis,* des eigentlichen Übermenschen" (O 336).

So können wir in der Menschheitsgeschichte drei Phasen unterscheiden: den *homo faber* (den vorgeschichtlichen Menschen), der vor allem die Natur meistern will; den *homo sapiens* (den geschichtlichen Menschen), dessen Eigenart die Reflexion und dadurch die Beherrschung der Welt ist; endlich den zukünftigen Menschen, den *homo spiritualis,* den religiösen, den Übermenschen. Die Beschäftigung mit ihm leitet über in das Gebiet der Religionsphilosophie.

III. Der Aufweis der göttlichen Existenz

Le Roy verwirft im ersten Teil seines Buches „Le Problème de Dieu" die traditionellen Gottesbeweise als ungenügend für den heutigen Menschen und unvereinbar mit dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft. Gott kann überhaupt nicht „bewiesen" werden. Denn Beweise setzten stets Begriffe und Diskurse voraus, vermittelst deren man das Reale ja nicht erfassen kann. „Man beweist eine konkrete Realität nicht, man nimmt sie wahr." So schlägt Bergsons Schüler einen neuen Weg ein, nicht, um Gott zu beweisen, sondern, um ihn aufzuweisen, ihn in uns zu entdecken, darzutun, daß wir Gott überhaupt nicht leugnen können.

Zum Ausgangspunkt nimmt Le Roy die menschliche Unruhe *(l'inquiétude humaine).* Jeder Mensch wird in seinem Innern vom Widerstreit der sich bekämpfenden Neigungen hin und hergezerrt; entgegengesetzte Ziele und Wünsche machen sich das Feld streitig; sinnliches und höheres Streben stehen einander gar oft gegenüber. Wir sind ja gleichzeitig „sinnlich und geistig, individuell und sozial, hinneigend zum Egoismus und zur Hingabe, Realist und Idealist, Gemisch von Geist und Materie". Wir können bei

diesem Kampf nicht die müßigen Zuschauer spielen, wir müssen uns entscheiden; nicht eingreifen wollen hieße sich schon entschieden haben. Denn unser Leben fließt weiter stromaufwärts oder stromabwärts.

Welche Richtung sollen wir einschlagen? — Diese Frage, der eigentliche Stachel unserer Unruhe, wird uns zur Schicksalsfrage. Es ist die Frage nach unserer innersten Bestimmung, nach unserm Wesen. Wohin zielt mein tiefstes Streben, mein letztes fundamentalstes Wollen? Denn die Einkehr in unser Inneres offenbart in unserm Streben gleichsam zwei Strömungen; die verschiedenen Wünsche und Wollungen *(désirs et volitions)*, die sich mehr auf der Oberfläche unserer Seele abspielen, sind sozusagen die diskursiven Strebungen, die sich stets auf Einzelziele richten. Unter der Oberfläche aber geht noch eine Tiefenströmung, das eigentliche, intimste Wollen, das Urwollen *(la volonté profonde)*, unsere innerste Einstellung. Ein Scholastiker würde es wohl *appetitus naturalis* heißen. Mit dem Ausdruck „Wollen" soll dieses Streben aber nicht etwa abgegrenzt werden gegen das „Denken"; Denken und Wollen bezeichnen nur zwei verschiedene Seiten des einen unteilbaren und ununterbrochenen Bewußtseinsstroms. Denken betont mehr die Richtung, Wollen mehr die Kraft (D 163).

Das Wellenspiel oder vielmehr der Kampf dieser beiden Strömungen ist der tiefste Grund der menschlichen Unruhe. Die einzelnen Wünsche und Willensakte schlagen oft eine dem innersten Wollen entgegengesetzte Richtung ein; aber auch so sind sie von diesem getragen wie die kräuselnden Wellen vom Strom oder wie die einzelnen Gedanken und Urteile von der Intuition des kartesianischen Ego. Das Urwollen verleiht die Realität, ist „die belebende Seele". Ohne dieses sind selbst die ihm widerstrebenden Akte nicht möglich. Es macht eben unser innerstes Wesen aus, es ist eines mit dem Leben und darum nur eines im Gegensatz zu den mannigfachen Willensakten (D 173). Es ist das erste Wollen *(la volonté première)* im Vollsinn des Wortes, die letzte Voraussetzung für alle übrigen Akte — unausweichlich und notwendig.

Wir können dieses Urwollen auch als *élan d'action, énergie de progrès*, ein Wachsenwollen umschreiben. In ihm wollen wir hinauswachsen über alles Gegebene, hinaus über jeden materiellen und technischen Fortschritt, über die soziale Organisation, über die Wissenschaft, hinaus über jede geschaffene Realität, über jedes einzelne Wollen, über unsern Willen, insoweit er bloß der unsere ist, über unser Leben und die Ordnung, die man „Natur" nennt, kurz, über jedes erreichte Stadium. Wir wollen immer das, was

jenseits liegt, das *Au delà*, das *plus* (D 172). „Unser letztes Ziel ist: keines zuzulassen, das ein Ende bedeutete". „In allem und um jeden Preis will sich der Mensch als Geist realisieren, in einem Bemühen wachsender Befreiung" will er „von der Natur zur Freiheit". Also Befreiung, Spiritualität, bereichernde Schöpfung, und wahrhaftes Wachstum: das ist die Richtung, in der uns das Wollen weist. Der Aufstieg kann freilich nicht gemessen werden an einem absoluten Ziel, sondern nur im Vergleich mit den durchlaufenen Stufen; das Höhere enthält mehr geistiges Licht, Reinheit, geistigen Reichtum.

Dieser tiefe Drang in uns nach Vergeistigung steht vor uns als eine Tatsache, die sich nicht wegdisputieren läßt; vor allem aber stellt er sich als absolute und darum sittliche Forderung *(une exigence morale)* vor die Seele. Erst diese Eigenschaft als Sollen erschließt uns sein innerstes Wesen. Das Sollen, die Pflicht, läßt sich theoretisch nicht beweisen; denn Beweise setzen immer Bedingungen, Prinzipien voraus; jenes aber erscheint als etwas Unbedingtes, absolut Erstes (D 186). Es ist ein beständiger Aufruf, nach Vergeistigung zu streben, ohne aber unsern Willen irgendwie zu vergewaltigen.

Unser Urwollen und unser Sollen sind im Grunde dasselbe. Auf sie verzichten hieße sich selbst vernichten; stehen bleiben, sich mit dem Erworbenen zufrieden geben, heißt schon diesem Sollen untreu werden, heißt Abfall vom Guten, Sünde, bedeutet, metaphysisch gesprochen, Materialisierung (D 193). Umgekehrt ist das Gute im Wesen identisch mit dem Sollen, das höchste Gut mit dem absoluten Sollen und — fügen wir gleich hinzu — mit dem Urwollen.

Wer diesen absoluten Primat des sittlichen Sollens, das er in seinem Innern vorfindet, anerkennt, glaubt im Grunde schon an Gott. Denn der Glaube — freilich nicht im Sinn der Theologen — besteht „in dem Innewerden *(le discernement)* einer Forderung des geistlichen Lebens, eines inspirierenden Anstoßes, verbunden mit dem genügend erprobten Vertrauen in die Richtung des Werkes und des Lichtes, in die sie uns weist" (D 205). Diesem Glauben, der allerdings erst ein Anfangsstadium besagt, kann sich niemand entziehen. Er ist vorhanden, wenn jemand lebt, in jedem Akt des Denkens und Wollens. Er kann nicht illusorisch sein, wenigstens in seiner Grundrichtung, weil er die innerste Triebkraft des Lebens ausmacht (ebd.). Zugleich haftet ihm stets eine gewisse Dunkelheit an, da er immer über das augenblicklich Erkannte hinausweist, ähnlich wie das dynamische Schema den Erfinder.

Der Gegenstand des Glaubens ist Gott; denn „die Forderung, der Antrieb, den wir auf dem tiefsten Grunde des Urwollens wahrnehmen, bezeichnet den Punkt unserer Einpflanzung in Gott" (D 207). So steht die Existenz Gottes für jeden fest, der innerlich Einkehr hält. Wir haben das nicht bewiesen, sondern erkannt und aufgedeckt. Und weil jeder schon durch die Tatsache seines Lebens das Urwollen und das Sollen zugibt, existieren streng genommen überhaupt keine Atheisten.

IV. Die Natur Gottes

Gott, wie wir ihn gefunden haben in den Tiefen unserer Seele, im Urwollen und absoluten Sollen, trägt noch ein recht vages Antlitz. Es gälte nun seine Wesenszüge mehr herauszuarbeiten. Da dies aber den eigentlichen Gegenstand dieser Arbeit ausmacht, so mögen einige Andeutungen genügen, um das kurz entworfene Bild von Le Roys Religionsphilosophie abzurunden.

Da wir in dem Sollen irgendwie auf den existierenden Gott gestoßen sind, so wird uns eine eingehendere Schilderung jenes Sollens auch Gottes Natur ihn etwa enthüllen. Zu diesem Zweck geben wir einen längeren Text wörtlich wieder.

„Von der ersten Forderung, wie wir sie eben aufgedeckt haben, müssen wir im wörtlichen Sinne sagen, daß sie uns schafft, denn sie ist schon vorhanden zu Beginn unseres animalischen Lebens; und später werden wir Menschen, indem wir ihr gehorchen. Sie ist in uns, ohne von uns zu sein *(sans être de nous)*; vielmehr sind wir in ihr, da wir von ihr als Geister geboren werden und in ihr und durch sie Personen werden. Sie geht uns voraus; sie setzt uns ins Dasein, sie öffnet uns die Wege unseres Geschickes; sie leitet, führt und trägt uns ihm entgegen, sie belebt und orientiert den Gang *(le discours)* unserer einzelnen sekundären Willensakte. Wir schöpfen in ihr unser Leben und bemühen uns, unsere Akte ihr entsprechend zu gestalten; sie ist belebend, inspirierend, prophetisch. Indem wir ihr gehorchen, realisieren wir uns nach und nach; wir bedürfen des Impulses, den sie uns mitteilt, selbst um zu versuchen, sie zu bekämpfen. So bietet sie sich uns dar als eine wirkliche Realität, oder noch besser ausgedrückt, sie ist in uns Zeugnis und Tat einer wirklichen Realität. Zweifellos gleicht sie, in sich betrachtet, keiner der geschaffenen Realitäten, die unsere gewohnte klare Erfahrungswelt ausmachen. Aber wie könnten wir sie unter einer jener Gestalten auffassen, die niedriger stehen als die Realität, da sie doch für uns Quelle der Realität, in uns realisierende Inspiration ist? Eher könnte man sie über-real nennen.

Diese souveräne Realität ist uns allen übrigens gemeinsam. Denn es ist die nämliche Forderung, die in euch und in mir will; unsere Persönlichkeiten entstehen aus ihr *(naissent d'elle)*. So offenbart sich uns in der Wurzel unseres Seins, im tiefsten Innern eines jeden, eine geistige Gemeinschaft. Anderseits geht diese souveräne Realität unendlich über uns hinaus. Wir hängen viel mehr von ihr ab, als daß sie von uns abhinge. Wir sind viel mehr ihr Werk als daß sie

das unsere wäre. Man muß wörtlich sagen, daß sie in uns will, daß sie uns will. Sie ist es, um es nochmals zu wiederholen, die alle unsere besondern Willensäußerungen belebt bis herab zu jenen, die nur auf unsere Absonderung ausgehen, sie treibt uns an, diese Willensäußerungen immer wieder zu überholen.

Sie ist also unsern Akten immanent als ihre verborgene Seele, ihr Lebensprinzip, ihr Atmen im Sein; oder vielmehr, wir sind in ihr und durch sie, da sie uns ja innerlicher ist als wir uns selbst. Sie ist wir mehr als wir selbst und vor uns; denn durch sie und in ihr wird unser Bewußtsein immer mehr und vollständiger wach. Und dennoch — es soll nochmals wiederholt werden — muß man sagen, daß sie nicht von uns ist *(elle n'est pas de nous)*; da sie uns vorausgeht, uns ins Dasein setzt, uns einlädt und leitet auf den Pfaden des aufsteigenden Lebens, da sie uns endlos über uns und alle geschaffene Realität hinaus vorwärts trägt" (D 199—201).

Hier werden die Immanenz und die Transzendenz Gottes angedeutet, wenn auch das nähere Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf recht unbestimmt bleibt. Dasselbe gilt vom Wesen des Schöpferaktes Gottes.

Des Nähern spricht sich Le Roy nur über die Existenz und die Persönlichkeit Gottes aus; wegen der Analogie, die eine Übertragung unserer menschlichen Begriffe auf Gott verbietet, möchte er indes Gott lieber „überreal" und „überpersönlich" nennen. Andere Eigenschaften, wie daß Gott für uns „Vorsehung" und „letztes Ziel" ist, ergeben sich ohne besondere Schwierigkeit aus dem Wesen des absoluten Sollens. So läßt uns eine vorläufige Analyse im Gottesbegriff Le Roys scheinbar alle jene Attribute finden, die auch die echte Scholastik und das kirchliche Lehramt vor allem gegenüber dem Pantheismus hervorheben, die Analogie des Seins, Immanenz und Transzendenz, Persönlichkeit, Gott als Schöpfer und letztes Ziel (D 287—291).

V. Zusammenfassung

Wenn wir die Aufrollung des Gottesproblems durch Le Roy, seinen Aufweis Gottes vergleichen mit seiner Theorie über den allgemeinen Aufstieg des Lebens zur „Menschwerdung", so können wir ohne besondere Mühe im gottsuchenden und gottfindenden Menschen den beginnenden *homo spiritualis*, den Überwinder des *homo sapiens* erkennen. Das Leben steigt über die Pflanzen- und Tierwelt auf zum Menschen und über diesen zum Übermenschen. „Bis zum Erscheinen des Menschen arbeiteten die Lebewesen, die ihre Kraft und ihre Bestimmung nicht kannten, unbewußt, d. h. ohne reflexes Bewußtsein, und infolge dessen treu, d. h. ohne überlegte Abirrungen, am allgemeinen Fortschritt des Lebens" (O 35). Gelegentliche Fehlgriffe konnten vorkommen, aber „die zahllosen Tast-

versuche des Lebens suchten diese Unordnungen in geduldiger Arbeit immer wieder gutzumachen. Und wenn sich unter den Individuen schon gewisse Tendenzen zur Trägheit und Unfügsamkeit zeigten (Vorboten der Zukunft), so erhob sich doch der Gesamttroß der Lebewesen ... ohne Zögern zu den höhern Formen der Existenz" (ebd.). Das Leben hatte von sich selbst nichts zu fürchten; die Gefahr, aber auch die Kraft, erstand erst, da es von sich Besitz nahm, indem es die Menschen hervorbrachte. Der Mensch kann sich dem Aufstieg entziehen; er kann bewußt gegen denselben Stellung nehmen, kann streiken und versagen den Forderungen des Lebens gegenüber und so den Fortschritt hindern.

Die Verantwortung ist so groß, weil es sich nicht um uns allein handelt. „In uns will die Welt sein; aber sie wird nur sein, wenn wir ihr gegenüber treue Diener bleiben ... Was wir durch unser Gewissen fühlen, ja im geringsten unserer Seufzer oder unserer Akte, ist nichts Geringeres als das Seufzen des Lebens, der *élan* der Erde, der nach dem Aufstieg aus der Materie zum Geist strebt" (O 331). In der menschlichen Unruhe tastet der *élan vital* in die Höhe zu einem Grade der Vergeistigung und der Einheit, der die Noospäre übersteigt und so den Menschen über seine Natur hinausträgt, ihn „übernaturalisiert".

Werden dann die letzten Hüllen der geschiedenen Einzelwesen fallen, so daß in Wirklichkeit nur noch ein Bewußtsein, nur noch eine Person sein wird? — Manche Stellen deuten darauf hin. Wir haben uns „mit Materialität verbinden müssen, um uns zu Individuen zu konstituieren, und es braucht eine lange Arbeit um uns zu reinigen, uns aus der Individualität zur Persönlichkeit zu erheben, indem wir unsere sekundären Willensäußerungen fügsam machen, sie dem ersten Wollen unterordnen, so daß sie nicht mehr der Tendenz unterliegen, sich selbst zum Ziel zu machen" (D 165). M. a. W. durch vollständige Einordnung der sekundären Tendenzen, die immer durch die Materie bedingt sind, in die Grundtendenz unseres Urwollens, lösen sich die verschiedenen Oberflächenströmungen des *élan vital* in den einen aufwärtssteigenden Strom auf; so aber verschwinden auch die Individuen, die ja nur verschiedene Bewußtseinseinrichtungen darstellten. „Es handelt sich in erster Linie darum, uns frei zu machen von der fleischlichen Individualität, die trennt und entgegensetzt, die begrenzt und materialisiert, um die wahre Persönlichkeit zu erwerben, deren Formel im etymologischen Sinn des Wortes ‚Konspiration der Bewußtseine' bedeutet" (D 326).

Persönlichkeit besagt „alle in einem und einer in allen". Diese Einheit ist jedoch nur in Gott für uns möglich; er ist Wurzel und

Prinzip unserer latenten Einheit; wir können uns nur in ihm vollständig verbinden, er ist für uns und für jeden einzelnen die Bedingung und Quelle der wahren Persönlichkeit" (D 318), weil wir eben nur in ihm die höchste Einheit finden. Die Einheit, die der theoretische Mensch durch seine technischen Erfindungen ermöglicht hat, war nur eine Vorbereitung, auf daß die Menschheit so zu einer höhern Einheit in Gott aufsteige. In diesem Licht betrachtet sind alle Akte, die auf unsere Vergeistigung hinzielen, religiös-praktisches Leben; Zivilisation, Kunst, Wissenschaft und Philosophie, all das sind ja Vor- und Durchgangsstufen zum Religiösen κατ' ἐξοχήν.

Das Hauptorgan indes, das sich das Leben geschaffen, um diesen Vergeistigungs-, um nicht zu sagen Vergöttlichungsprozeß durchzuführen, ist die Kirche. Wie nicht das Individuum, sondern die Gruppe das Subjekt der „Menschwerdung" war, so bildet auf dem Wege der Vergöttlichung nicht der einzelne noch die Gruppe, sondern die Gesamtheit der Menschen, in der Kirche organisiert, die nötige Unterlage. Das Ziel der Religion ist wesentlich sozial, nämlich unsere Vereinigung in Gott und deshalb sind auch die Wege und Mittel, d. h. die Kirche als „mächtiges Organ geistiger Verbindung", unerläßliche Vorbedingung (D 318. 326). Die Kirche macht die Menschen nicht nur im Raume, sondern auch in der Zeit zu einer Einheit; durch unsere Eingliederung in diesen Organismus setzen wir das große Werk der Menschheits-Entwicklung fort. In der lebendigen Überlieferung, die sich zur Hl. Schrift verhält wie die Intuition, „der unterbewußte Gedanke zum klaren Verstand, die tiefe Tätigkeit zum Diskurs", pflanzt sich das Leben der Vergangenheit fort, wächst und entwickelt sich. Die Kirche ist das Organ, mittelst dessen das Leben sich nach und nach vergöttlicht; sie ist aber auch selbst schon gleichsam eine göttliche Menschwerdung; wir werden durch sie und in ihr in Gott hineingezogen.

Werden alle Menschen mit der Zeit diesen Zustand erreichen? Oder werden immer einige auf der niedern Stufe der Noosphäre zurückbleiben, wie ja das Leben auch nur in einem verhältnismäßig kleinen Bruchteil seiner Individuen und Arten die Biosphäre überschritten hat? Le Roy spricht sich darüber nicht direkt aus. Wenn ja, dann würde eben die Noosphäre als ein erstarrter, dem Mechanismus verfallener Zustand übrigbleiben und wie die Pflanzen und Tiere Zeugnis ablegen von der Ermattung und der „Sünde". Ist die Einheit in Gott — vielleicht können wir diesen Zustand Theosphäre nennen, obwohl Le Roy das Wort nicht anwendet — eine endgültige des *élan vital*, die von keiner weitern abgelöst wird? — Auch hierauf erhalten wir keine Antwort. Da die höch-

ste Geistigkeit und Einheit erreicht ist, wird man wohl mit „ja“ antworten müssen.

VI. Der christlich-theistische Gottesbegriff

Drei Merkmale sind es vor allem, die den theistischen Gottesbegriff klar abgrenzen gegen den idealistisch-pantheistischen, wie er vielfach zum Gemeingut moderner Religionsphilosophie geworden ist. Gott ist Schöpfer der Welt, persönlich und unveränderlich.

Gott ist Schöpfer der Welt, d. h. aus freiem, überlegtem Willensentschluß heraus hat er die gesamte geistige und materielle Welt aus dem Nichts ins Dasein gesetzt. In seinem eigenen Wesen ist er durch diesen Akt — der nach katholischem Dogma *(terminative)* einen zeitlichen Anfang hat — vollständig unberührt geblieben. In welchem Zustand er die Welt — es handelt sich für uns hier nur um die organische und rein materielle Welt, nicht um die reinen Geister — hervorgebracht, m. a. W. welchen Raum man einer Entwicklung nach oben einräumen darf, darüber hat die Kirche, wenn wir die unmittelbare Erschaffung der Menschenseele ausnehmen, keine dogmatische Entscheidung gefällt.

Gott bleibt den Geschöpfen immanent, d. h. infolge der fortdauernden Erhaltung (der *creatio continuata*), trägt und durchdringt er die Geschöpfe derart, daß er ihnen in gewissem Sinn näher ist als diese sich selbst. Doch ist von diesem Begriff des Innewohnens Gottes jede räumliche Vorstellung fernzuhalten, da Gott als reiner Geit seinem Wesen nach jede räumliche Beziehung ausschließt. Er ist den Dingen immanent, indem er sie ferner in ihrer Tätigkeit unterstützt, so daß jedes Geschehen des Geschöpfes ebensogut ein Tun Gottes ist, ohne aber dadurch die Eigengesetzlichkeit und wahre Tätigkeit des erstern zu unterdrücken. Dieses Innewohnen und Wirken Gottes in uns läßt sich experimentell nicht nachweisen; nur der mystisch Begnadigte wird es in seiner Seele zeitweilig erfahren.

Obwohl das Geschöpf und vor allem der Mensch so innigst mit Gott verbunden ist — wir sind vielmehr in ihm als er in uns —, so bleibt ihm Gott doch transzendent. Vor allem in dem Sinn, daß Gott und Geschöpf nie zu einer substantiellen Einheit zusammenwachsen. Auch in der intimsten Vereinigung — wir sehen hier von der Menschwerdung Gottes in Christus ab —, in der *visio beatifica*, bleiben sie zwei, bleiben auch die durch die Anschauung Gottes unter sich verbundenen Seelen getrennte Substanzen. — Transzendent bleibt uns Gott auch, da Er in seiner unerschaffenen Schönheit und Heiligkeit uns als ewig unerreichbares Ideal voranleuchtet, dem wir hier auf Erden ohne Unterlaß zustreben; im Jenseits hört dieses Streben auf, aber der Abstand

bleibt bestehen trotz unserer Gottverähnlichung; wir können den göttlichen Glanz nie restlos aufnehmen und wiederspiegeln.

Da Gott will, daß wir dieses Ideal im wesentlichen erreichen, so leitet Er uns durch seine Vorsehung diesem Ziel entgegen. Er hat zum voraus den Plan entworfen für die vernunftlose Schöpfung, die uns in diesem Bemühen dient, wie auch für die vernunftbegabten Wesen. Die erstern verwirklichen ihn kraft der ihnen verliehenen Natur, die man freilich nicht einem aufgezogenen Uhrwerk gleichsetzen darf; Gott läßt auch den unvernünftigen Lebewesen einen gewissen Spielraum, wie es eben ihrer Eigenart angepaßt ist. Noch mehr gilt dies vom Menschen, den der Schöpfer durch das „Gewissen" leitet, d. h. vor allem durch das Ideal, das er in ihm aufleuchten läßt, das ihn antreibt oder tadelt, sowie durch seine „Fügungen" und nicht zuletzt durch andere Menschen.

Mit dem so entfalteten Schöpferbegriff ist die Persönlichkeit Gottes notwendig gegeben oder vielmehr schon vorausgesetzt. Denn nur ein freies, bewußtes Wesen kann durch freien Willensentschluß eine Welt aus dem Nichts ins Dasein rufen. — Person besagt aber eine individuelle Substanz, die freilich kein „totes Etwas", kein „Ding" ist, sondern höchste Tätigkeit, reinstes Erkennen und Wollen. Noch weniger ist sie notwendig etwas Materielles oder irgendwie der Materie verhaftet, da „individuell" (*indivisum in se et divisum ab omni alio*) und „materiell" keineswegs identisch ist. Durch sein individuelles Sein wird Gott nicht zu einem Individuum neben andern herabgedrückt, wie Er ja überhaupt nicht in eine Linie mit den Geschöpfen gestellt werden kann. Keine Vollkommenheit der letztern, die Existenz nicht ausgenommen, darf Ihm in gleichem Sinn zugeschrieben werden. So können wir nach dem Vorgang des Areopagiten Gott „überexistenziell", „überseiend", „überpersönlich" nennen.

Dieses „Andere" Gottes drängt sich uns vielleicht am stärksten im Attribut seiner absoluten Unveränderlichkeit auf. Während alles Geschöpfliche Spannungseinheit zwischen Nichtsein und Sein, Hinstreben zum Sein, zur Verwirklichung der in ihm grundgelegten Möglichkeit besagt, ist Gott allein „fertiges" Sein, Vollendung, *actus purus*. Er ist unveränderlich nicht wie ein „fixer Punkt" oder ein toter Stein; durch einen solchen Gegensatz zum Bewegten würde Er ja wieder in die Kategorien des Veränderlichen und somit Geschöpflichen hineingezogen. Die Begriffe „veränderlich" und „unveränderlich", wie wir sie aus der Erfahrung gewonnen haben, können überhaupt nicht auf Gott übertragen werden; sonst würden wir ja etwas wesentlich Geschaffenes zum Maßstab des Ungeschaffenen machen. Gott ist höchstes Leben,

höchste geistige Tätigkeit, aber ohne Entwicklung, ohne weitere Aufstiegsmöglichkeiten. Schwache Abbilder dieser göttlichen Ruhe bieten uns nur die geistige Welt, der in die ewige Ideenwelt versunkene Blick des Denkers, dem die Zeit entschwunden, das Entrücktsein der Mystiker. Für ein nur „positives" Denken wird gerade die Unveränderlichkeit Gottes zum unlösbaren Widerspruch.

Der tiefste Grund, warum bei Gott von keinem Aufstieg die Rede sein kann, liegt in seiner Vollendung. Er ist nur Realität, im Vollbesitz aller irgendwie denkbaren Vollkommenheit. Der Aufstieg der Welt ist ein ihm vollständig äußerlicher Prozeß, dessen Stufen ebenso viele Schritte sind auf dem Wege zur Gottähnlichkeit der Welt, die im beseligten Menschen ihren höchsten Grad erreicht, ohne je dem Urbild gleich zu kommen.

VII. Immanenz — Transzendenz Gottes nach Le Roy

Die Frage nach dem Schöpfungsbegriff erfordert vorerst eine Klärung der Begriffe: Immanenz—Transzendenz, d. h. des ontologischen Verhältnisses Gottes zu den Geschöpfen. Le Roy verwendet das Wort „Gott" erst gegen Ende seines Gottesaufweises. Indes teilt er dem Gedanken, dem „Urwollen", dem absoluten Sollen und dem *élan vital* Eigenschaften zu, die eine Identität derselben mit Gott zum mindesten sehr nahelegen.

§ 1. Gott als Gedanke und Wert

„Schon als ich die idealistische Forderung aufstellte, sagte ich, welchen Gedanken der Philosoph als erstes Prinzip jeglicher Existenz, als unerzeugbares und unzerstörbares Prinzip annehmen kann und muß: sicherlich nicht seinen Gedanken, insofern er der seine ist, sondern den Gedanken, der übrigens im weitern Sinn verstanden werden muß, so daß er sowohl das Sinnliche wie das Geistige umfaßt" (E 247).

„Man kann sich wohl das Entstehen einer Teilfunktion des Gedankens denken, z. B. der logischen Fähigkeit, der Fähigkeit begrifflicher Analyse, insoweit sie eine Beschränkung darstellt, eine Anpassung, eine spezielle Bestimmung des primitiven Gedankens, den zu einem Diskurs verflichteten Teil, kurz, eine Gruppe von Gewohnheiten, die sich nach und nach zusammengezogen haben. Gleicherweise kann ich das Entstehen meines Gedankens denken, insofern es gerade der meine ist. Aber es ist unmöglich auf irgendeine Weise ohne *petitio principii* ein Gesamtentstehen des Gedankens zu denken, da das Nichts des Gedankens buchstäblich undenkbar ist. So offenbart sich denn der Gedanke als durchaus unableitbar und unkonstruierbar[10]); jeder Versuch einer Ableitung oder Konstruktion setzt ihn notwendig schon als gegenwärtig und handelnd voraus. Ebenso bleibt der Gedanke aus einem analogen Grunde wesentlich unzurückführbar[10]). Denn selbst wenn man das Werk der Zurückführung für vollendet hielte, lebte der Gedanke intakt weiter als Bedingung der möglichen Zurückführung"[11]).

[10]) Sperrung von mir.

[11]) E XI; vgl. D 254—55.

Dieser Gedanke, „der Geist in seiner ganzen Ausweitung", ist das Urgegebene *(la donnée primitive par excellence)*. „Hier ist das Absolute, das Unmittelbare oder nirgends." Andererseits gibt es kein Sein, das nicht Gedanke wäre.

Die Attribute: unableitbar, unerzeugbar, unkonstruierbar, unzerstörbar, die hier dem Gedanken zuerkannt werden, berechtigen uns die Gleichung aufzustellen: der Gedanke = Gott. Daß Gott reiner Geist ist, reines „Denken", und in keiner Weise an den Stoff gebunden, daß infolgedessen dem Gedanken der absolute Primat zukommt, wird keine gesunde Philosophie in Abrede stellen.

Bedeutend schwieriger gestaltet sich das Problem, wenn wir das Verhältnis der Gedanken zu dem Gedanken aufhellen wollen. Die so beliebte Bildersprache meidet meistens einen klaren, eindeutigen Sinn.

Der Gedanke ist „nichts anderes, nichts weniger als die gesamte geistige Aktivität, insofern sie sich zum Wissen hinwendet, insofern sie Fortschritt zum Licht ist. Sie begreift viele Abstufungen in sich, enthält viele Funktionen und Momente. Sie verteilt sich auf eine ganze Reihe sich folgender Ebenen, die aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, ebenso vom Dunkeln zum Klaren, vom Konfusen zum klar Unterschiedenen. Sie umfaßt alles, was wir erleben, Bilder, Gefühle, Ideen, Wollungen, Wünsche wie eine Art Universalbehälter, oder vielmehr wie ein Meer, dessen Wellen unsere Zustände und Akte sind. Wir selbst, unsere Geschichte und unsere Werke, bleiben, von uns aus gesehen, ihm innerlich; wir sind viel mehr in ihm als er in uns" (D 252/53).

Hier werden anscheinend demselben Gedanken Eigenschaften beigelegt, die dem theistischen Gottesbegriff offen widersprechen würden. Der Gedanke wäre selbst wesentlich Fortschritt und Entwicklung, ein Aufstieg von einem dunklen Bewußtsein zu einem klaren Wissen. Wir selbst mit unsern verschiedenen Bewußtseinszuständen sind ihm innerlich, sind die Wellen des Gedankenmeeres. So erhebt sich die Frage: Bildet die Gesamtheit der Wellen das Meer, ohne Bild gesprochen: deckt sich die Summe aller sich folgenden individuellen Gedanken und Bewußtseinsinhalte mit dem Gedanken? — Würde dies zutreffen, so hätten wir eindeutigen Pantheismus ähnlich dem eines Fichte. Ist dies nicht der Fall, so wird das Verhältnis Gott — Geschöpf erst recht dunkel. Le Roy selbst spricht sich des Nähern hierüber aus:

„Ich selbst als individuelles denkendes Subjekt bin diesem schöpferischen Gedanken *(á cette pensée mère)*, der allgemein und realisierend ist, innerlich; ich erfasse ihn im Punkt meiner Einpflanzung in ihn. In bezug auf mich ist er Quelle der Verwirklichung; er realisiert mich; ich muß ihn daher als real beurteilen, und zwar von einer höhern Realität, die aus ihm mehr macht als eine bloße abstrakte Rubrik, ja mehr als einen Namen für den ‚menschlichen Geist' kollektiv genommen, von einer wesentlichen und unendlichen Realität, die der Philo-

soph vermöge einer ihm eigenen Gabe im wesentlichen befähigt ist wahrzunehmen. Übrigens hat er nichts von einer ‚Sache', von einer unveränderlichen ‚Natur' an sich: er ist Aktivität oder noch besser Tätigkeit *(action)*; man darf ihn nicht mit Gott verwechseln, aus dem er übrigens unmittelbar stammt, aber in bezug auf uns ist er gegeben" (E IX f.; vgl. Bullet. 7, 15).

Mit dem letzten Satz soll jede pantheistische Deutung zum vornherein abgelehnt werden. Maréchal nennt in seiner Besprechung diesen von Gott selbst verschiedenen Gedanken, mit einem neuplatonischen Wort *Logos extérieur* im Gegensatz zum göttlichen, dem *Logos intérieur*[12]). Dagegen ist eine wenigstens teilweise Identität des Gedankens mit den einzelnen Individuen nicht ausgeschlossen. Wir hätten dann eine Art Weltseele, die von Gott verschieden ist. Anderseits frägt man sich aber doch, was denn dieser Gedanke eigentlich sei, der nicht Gott ist und dem in der Tat doch göttliche Attribute zugesprochen werden.

Die dunklen Andeutungen über die Beziehungen zwischen Gott und den Dingen werden klarer, wenn wir sie im Licht des dynamischen Idealismus betrachten. Der Gedanke ist ein Prozeß, ein aufsteigender Strahl, die zurückfallenden Tropfen bilden die Materie. Auch sie gehören zum Gesamtstrahl, den sie freilich verlangsamen, aber sie unterscheiden sich doch vom innersten „Werden" des emporstrebenden Strahles wie ein Strudel oder Wirbel von dem dahintreibenden Strom, wie ein hemmendes Moment von der vorwärtstreibenden Kraft, wie eine einzelne Gegenströmung von dem Hauptstrom. Diese Wirbel, diese hemmenden Momente, diese Gegenströmungen, diese materiellen Bündel oder, ohne Bild, die mechanischen Gewohnheiten und festen Gerüste heben die Individuen aus dem Hauptstrom des Gedankens heraus. M. a. W. die Individuen fallen zum Teil mit dem Gedanken zusammen. Insofern sie Gedanken, Bewußtsein sind — und das ist im Grunde jedes, da es nichts anderes Reales gibt —, deckt sich ihre Realität mit jenem; insofern sie, wenigstens phänomenal betrachtet, materiell sind, unterscheiden sie sich von ihm. In ihrem tiefsten, realen Sein sind sie mit dem Gedanken identisch; insofern sie als getrennte Individuen auftreten, wären sie von demselben unterschieden. Und da die „Materie" als Abfall vom Werden, vom Realen eher ein Nicht-Sein ist, so ergäbe sich als letzte Folgerung: Es gibt nur eine Realität, den Gedanken. Die Individuen fallen mit ihm zusammen, insoweit sie real sind, unterscheiden sich von ihm, insofern sie Individuen sind, d. h. noch nicht von jeder Materialität sich frei gemacht haben.

---

[12]) Maréchal, a. a. O. S. 42.

Setzen wir nun trotz des Protestes Le Roys den Gedanken = Gott, so müßte man sagen: Gott ist nicht die Summe der Individuen noch sind dieselben mit Gott schlechthin identisch, sondern in ihrem realen Sein sind sie eins mit ihm, während sie in ihrer materiellen Erscheinung von ihm unterschieden sind. Wir hätten somit keinen Pantheismus im klassischen Sinn, aber ebenso wenig einen wahren Theismus, sondern ein stark pantheisierendes System — eine Vermittlung zwischen Pantheismus und Theismus. Damit läßt sich der Satz „Gott hat keine numerische Identität mit den Einzelmenschen oder mit der Gesamtheit der Menschen" (Bullet. S. 18) völlig in Einklang bringen.

Denselben Gedanken — nur in anderer Form finden wir, wenn wir Gott als Wert, als Sollen, betrachten.

„Der Gedanke kommt in der Tat nie endgültig zur Ruhe, es sei denn in in der Bejahung seines eigenen Wertes. Was immer er bejahen mag, Tatsachen oder Notwendigkeiten, es ist immer ein Wert, der letzten Endes durch ihn behauptet wird, ein Wert, der ihm erlaubt, sich in seinem eigenen Akt der Bejahung anzuerkennen. So ist der Wert im Grunde realer als alles übrige, auf souveräne Weise realisierend, allgemeines und verwirklichendes Prinzip der Realität, das jede Vernunft und dadurch jede Existenz beherrscht. Er ist, genau gesprochen, nicht mehr ein Etwas, das beansprucht bejaht zu werden, er ist die Seele dieser Forderung selbst, verschmolzen mit einem Wollen, das dem alleinigen Akt des Denkens innewohnt" (Bullet. 17).

Dieser Wert muß „Gott" genannt werden. Wie daher die Bejahung der sittlichen Forderung schon ein Bekenntnis zu Gott ist, so auch die Anerkennung der höchsten Werte.

„Wenn man die Vernunft, die Wahrheit oder die Gerechtigkeit als höhere und erste Realitäten anerkennt, die souverän sind, jeden Opfers wert, in uns moralisch verpflichtend, so glaubt man an Gott, obwohl man ihn noch nicht bei seinem eigentlichen Namen nennt und sich von ihm vielleicht bloß eine unvollständige und dürftige Vorstellung macht" (D 299; vgl. besonders D 293/4.)

Gegen diese Identifizierung Gottes mit unsern höchsten Werten wandte Parodi nicht mit Unrecht ein, daß wir damit bloß ein System absoluter Werte, der Wahrheit und Gerechtigkeit hätten, aber noch nicht Gott mit einem großen „G" geschrieben (Bullet. 30). Es sind eben die abstrakten Ideale, die uns voranleuchten und die wir zu verwirklichen suchen. Den existierenden Gott, auf den sie allerdings hinweisen, verbürgen sie uns nur durch irgend eine, wenn auch nicht ausdrückliche, Schlußfolgerung.

Aber der ganze Aufweis Gottes geht, wie wir im ersten Teil gesehen haben, darauf hinaus, uns in unserm Urwollen und im Sollen Gott finden zu lassen nicht durch Schluß vom Glückseligkeitstrieb oder von der Notwendigkeit der Verpflichtung auf

das existierende Objekt jenes Triebes oder auf den Gesetzgeber, sondern durch Aufdecken *(discerner)* der göttlichen Realität in uns. „Man beweist eine konkrete Realität nicht, man nimmt sie wahr“ [13]).

Maréchal glaubt diese letztere Äußerung in Einklang bringen zu können mit seinem eigenen scholastischen System. Indes scheint uns doch ein fundamentaler Unterschied zu bestehen. Maréchal legt seine eigene Ansicht im eingangs genannten Artikel ungefähr folgendermaßen dar:

Jeder Existenznachweis muß, wenigstens indirekt, von einer Intuition, von einer „Erfahrung“ ausgehen. Es gibt eben keine rein apriorischen Existenzbeweise. Aber indem wir unsere Existenz empirisch als ein kontingentes Ereignis erfassen, bejahen wir immer schon *implicite* die notwendige Existenz als die Bedingung der Möglichkeit für die kontingente. D. h. unser Denken setzt immer, wenn es das Gebiet des Existenziellen betritt, ein bestimmtes partikuläres „Faktum“; *eo ipso* aber erkennt es damit eine transzendentale Funktion und eine Bejahung, die eine geistige allgemeine und absolute Forderung des Seins in sich schließt unter Ausschließung des Nicht-Seins. Der tiefste Grund hiefür liegt, wie Maréchal anderswo ausführt, in unserer dynamisch angelegten Geistnatur, die in jedem partikulären Sein auf das Sein, auf Gott geht und darum immer über sich hinausweist, ontologisch wie psychologisch. Aber — „was unsere Analyse als unmittelbares Resultat gewinnt, ist nicht die entschleierte Realität Gottes in ihrer eigenen Evidenz (das intellektuelle Apriori verschafft uns keine direkte Erfahrung Gottes), sondern bloß die evidente logische Notwendigkeit diese Realität zu bejahen *(affirmer)*..... Der Beweis eines metaphysischen Objektes ist immer indirekt; er besteht in einer Forderung, dieses Objekt zu bejahen bei Gefahr des Widerspruchs; er erreicht die Notwendigkeit des realen Seins nur vermittelst der Notwendigkeit eines *esse praedicationis*“ [14]).

---

[13]) D. 81. — Im Bullet. S. 31 korrigiert Le Roy dies in etwa, indem er sagt, „daß das, was wir auf diese Weise berühren, nicht Gott in sich ist, sondern sein schöpferischer Impuls in uns und daß wir, was die innere Realität Gottes angeht, diese jenseits jeder Kategorie lassen müssen“. — Vgl. auch im Bullet. 10: „Den absoluten Wert des Gedankens bejahen.... heißt Gott bejahen. Nun aber schließt jede Gewißheit eine Bejahung ein; jeder Gedanke schließt Bejahung absoluter Realität ein, d. h. endgültig höchsten Wertes; jeder Gedanke schließt den Gedanken ein. Somit schließt jeder Gedanke die Bejahung Gottes in sich. Kurz, anerkennen, daß der Gedanke das allgemein Erste ist und daß er allein es ist, sodann entdecken, was eine solche Tatsache bedeutet und voraussetzt, darin besteht meines Erachtens die richtige Aufrollung des Gottesproblems vom metaphysischen Standpunkt aus.“ — Es mag im Hinblick auf die gleich folgende Auseinandersetzung mit Maréchal daran erinnert werden, daß die Voraussetzung des Gedankens für jeden einzelnen Gedanken, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang ergibt, nicht die Voraussetzung des *actus* ist für die Realisierung einer Potenz — Le Roy würde eine solche Zumutung weit von sich weisen —, sondern die Voraussetzung der tiefern Wirklichkeit für die Oberflächenschicht, des Stromes für die einzelnen Wellen.

[14]) Maréchal a. a. O. 36.

Aus den etwas schwierigen Gedankengängen scheint sich wenigstens dieses als sicher zu ergeben, daß es für Maréchal keine unmittelbare psychologische oder „experimentelle" Erfahrung Gottes gibt. Die mystische Erfahrung kommt hier nicht in Betracht. Sondern der Übergang vom kontingenten „Faktum", und als solches kann natürlich auch meine konkrete Natur mit ihren Erlebnissen in Frage kommen, vollzieht sich immer auf logischem Wege, wenn auch nicht durch ausdrückliche Schlußfolgerung oder Anwendung der Wirkursache. — Bei Le Roy dagegen kann es sich auch nicht um einen solchen logischen Übergang handeln, da ihm das logisch Notwendige nur das abstrakt Rationale bedeutet, über dem ihm der Wert als sittliche Forderung *(exigence de valeur)* steht (vgl. Bullet. 3). Erfahrung steht für ihn nicht bloß im Ausgangspunkt wie bei Maréchal, sondern auch beim Endpunkt, im Gewißwerden Gottes. Darum kann auch nur die mystische Erfahrung eine befriedigende Lösung für die Persönlichkeit Gottes geben (vgl. Bullet. 27). Als wissenschaftlicher Empirist, der Le Roy, wie Olgiati treffend ausführt, immer bleibt, gibt es für ihn im Grunde nur ein sicheres Kriterium der Wahrheit, die „Erfahrung" [15]).

Auf Grund der Identität unseres Urwollens mit Gott läßt sich auch Genaueres aussagen über sein Verhältnis zu den Individuen. Das Urwollen fällt wiederum teilweise mit uns zusammen; sonst wäre es überhaupt nicht unser Wollen; unsere ganze „menschliche Unruhe" gründet sich ja auf das doppelte Wollen in uns, auf den Konflikt zwischen primärem Wollen und sekundären Willensäußerungen. Diese selbst sind nicht ganz identisch mit jenem; denn sie können ihm widerstreben, sich gegen jenes auflehnen; anderseits können sie doch nicht ohne jenes existieren. Während im Menschen, oder, wie es scheint in allen Menschen, nur ein gemeinsames Urwollen besteht, wird die Vielheit, die Absonderung durch die sekundären egoistischen Sonderwünsche bewirkt, die im Gegensatz zu jenem stehen.

„Genau betrachtet stellt die Individualität nur die Oberfläche von uns dar, die äußere Rinde, durch die wir gegenseitig von einander getrennt, entgegengesetzt und verschlossen sind. Ich möchte beinahe sagen: die Individualität in uns ist der Körper, die Materie, unsere Begrenzung als Geister. Aber im tiefsten Innern von uns selbst finden wir einen Keim geistiger Gemeinschaft. Es gibt nur eine sittliche Forderung, die allen gemeinsam ist, nur einen schöpferischen Antrieb; es gibt nur eine Liebe wie es nur eine Vernunft gibt. Unsere Aufgabe ist es, diesen Keim geistiger Gemeinschaft wachsen zu lassen, ihn zu nähren, ihn so weit zur Entfaltung zu bringen, daß er in Zukunft unser Ich in sich absorbiert und einhüllt" (D 326/7).

[15]) Vgl. Olgiati a. a. O. 222.

Die Gemeinsamkeit der sittlichen Forderung ist nicht bloß eine abstrakte wie ein allgemeiner Begriff oder ein außer uns liegendes gemeinsames Ziel; sie ist die höchste Realität, an der wir im Innern teilhaben, von der wir uns nur absondern, abheben, insofern wir unsern Sonderwünschen nachgehen. Zugleich wird an dieser Stelle auch betont, daß die Materie das eigentliche trennende Moment bildet.

So führt uns die Untersuchung des Urwollens und des Wertes zum gleichen Ergebnis wie das Studium des Gedankens, nur daß sich jetzt die Betrachtung von der metaphysischen Ebene auf die ethische hinüberspielt. Wir nehmen teil an der Realität Gottes, sind in sie verpflanzt, sie macht unser wesentliches, innerstes Sein aus, insofern wir und je mehr wir „ursprünglich wollen", insofern und je mehr unser Wollen identisch ist mit der „sittlichen Forderung". Unser bewußtes Abweichen davon ist immer ein Zurückbleiben, ein Stillstehen, ein „Sichmaterialisieren", ist Sünde. „Das Böse ist nichts anderes als die entgegengesetzte Richtung (des aufsteigenden Stromes), die Trägheitstendenz, in der Gegenwart stehen zu bleiben, oder mehr positiv, mehr aktiv ausgedrückt, die Weigerung emporzusteigen und das Verlangen herabzusinken"[16]). Die einzelnen Individuen werden konstituiert als solche durch ihre egoistischen Richtungen des Bewußtseins; in der Tiefe aber ihres Urwollens und ihres Sollens sind sie mit Gott und unter sich eins. Somit zeigt uns dieses Schlußergebnis eine starke Annäherung an den ethischen Pantheismus des spätern Fichte.

§ 2. Gott als Leben *(élan vital)*

Der Gedanke, das „Urwollen" und das Sollen sind nur verschiedene Phasen des Lebens, des *élan vital.* Eine Prüfung seiner Eigenschaften und Gesamtentwicklung wird uns den Kerngedanken Le Roys noch mehr herausschälen lassen. Das Leben hat keinen absoluten Anfang genommen. „Es existierte auf der Erde in latenter und diffuser Form seit dem Beginn der Welt" (E 131). — „Das Leben realisiert, aktualisiert sich nie, es offenbart sich nur durch bestimmte Formen und Strukturen" (O 361). Leben und Bewußtsein sind identisch. „Das Leben ist Bewußtsein seit Anbeginn", es erstreckt sich so weit wie dieses. Somit dürfen wir es wiederum Gott gleichsetzen.

Wie verhält sich nun das Leben, der *élan vital,* zu den einzelnen Lebewesen? — Le Roy gibt uns klaren Aufschluß.

[16]) Im Bullet. S. 38 wird dieses in etwa berichtigt: „Materie und Leben sind, wie mir scheint, nicht mit dem Bösen zu identifizieren, nicht wie das Böse zu behandeln."

„Das Leben ist Flucht, Dahinfließen, beständige Erneuerung. Es ist ein Strom, ein Fluß, in sich real und sogar realer als jeder einzelne Körper, die nur ebenso viele ruhende und übrigens vorübergehende Wirbel bilden. Und auch in diesem Fall erscheinen die scheinbaren Unbeweglichkeiten, wenn sie nicht einfachhin totes Abfallsprodukt sind, d. h. zur Materie herabgesunken, nur als Phasen langsamer oder schwacher oder seltener Veränderung..... Die Lebewesen, Individuen oder Arten, sind nicht Einheiten, die zusammen ein Ganzes ausmachen, sondern nur vorübergehende Momente; es gibt in ihnen keine absolute Unbeweglichkeit. Ja, es ist unmöglich, einer andern Behauptung auszuweichen, daß nämlich das Leben die Lebewesen hervorbringt, nicht die Lebewesen das Leben, das sie tragen. Es ist, um es nochmals zu wiederholen, etwas anderes als eine bloße abstrakte Rubrik; es ist die eigentliche Realität, die sich erst in zweiter Linie in den Individuen konzentriert, die aber in sich als vor- und überindividuell bezeichnet werden muß wie nach dem Idealismus der Gedanke" (E 108/9).

Wir haben also fast dieselbe Erklärung wie oben beim Verhältnis zwischen dem Gedanken und den einzelnen Gedanken, auf welches Le Roy selbst verweist.

„Wollte man einen Vergleich, der die Beziehungen zwischen Individuen unter sich und zum Leben selbst aufhellt, so wäre ohne Zweifel das beste Bild das von den vielfältigen Ideen im Schoße des Gedankens, der sie durchweht und belebt. Dieser ist realer als die erstern, er realisiert im Grunde" (E 108).

An diesen Stellen trägt die Schilderung einen mehr biologischen Charakter, wie ja der Vitalismus letzten Endes „nur Idealismus ist in der Biologie" (E 251). Das Reale ist das sich noch Entwickelnde, das „Weiche" *(le mou)*, kurz, das Lebendige, indes die festen Formen Abfall, Materie, tot sind. Je weniger ein Lebewesen sich endgültig mechanisiert und materialisiert hat oder — biologisch gesprochen — je mehr Entwicklungsmöglichkeiten zu höhern Formen es in sich trägt, um so inniger ist es tatsächlich mit dem Leben verbunden.

Das Ganze auf den Menschen angewandt, können wir sagen: Je mehr die Menschen sich vergeistigen, sich ihrer materiellen Individualität entkleiden, desto mehr werden sie real eins mit dem *élan vital*, der auf dieser Stufe der Entwicklung klares Bewußtsein geworden ist, desto mehr werden sie aber auch unter sich zu einer realen Einheit.

„Die Individualität im eigentlichen Sinn, die Individualität, die trennt und entgegensetzt, ist in uns Beschränkung des Geistes. Was ist also unsere wesentliche Aufgabe? — Von der egoistischen Individualität zur wahren Persönlichkeit zu schreiten. Die Formel aber für die wahre Persönlichkeit lautet: Alle in einem und einer in allen. — Aber Gott ist für uns die Quelle und das Prinzip unserer latenten Einheit. Wir können nur in ihm uns völlig vereinigen. Er ist für jeden einzelnen und für alle die Bedingung und die Quelle seiner wahren Persönlichkeit" (D 318).

So verstehen wir den Satz, mit dem Le Roy die Immanenz Gottes in uns beschreibt: „Durch seine Immanenz in uns erfassen wir Gott als unsere innere Quelle, die tiefer liegt als alle unsere Zustände, als alle unsere Akte, als unser Gedanke, unser Herz und unser Wollen, kurz, als unsere eigene Person“ (D 283). Gott macht eben unsere innerste Realität aus, mögen wir sie nun *élan vital,* Gedanken oder Urwollen und Sollen nennen; wir sind real, insoweit wir mit diesem identisch sind. Alles andere aber, was wir sonst vorzüglich als das „Unsere“ im Gegensatz zu andern bezeichnen, unser Körper, unsere Ideen und Wünsche, bilden bloß Oberflächenschicht unserer eigentlichen Realität, sind sekundäre Erscheinungen, die verschwinden müssen, wenn wir unser Ziel erreichen wollen.

VIII. Der Begriff des Erschaffens

Aus dem bisher Gesagten über die Teilidentität zwischen Gott und den Geschöpfen läßt sich der schillernde Begriff des Erschaffens, wie es scheint, eindeutig festlegen.

Am häufigsten wird das Leben (der Gedanke, das Sollen) schlechthin als schöpferisch, als realisierend hingestellt, wobei man in erster Linie an Selbstrealisierung, an einen Aufstieg aus eigener Kraft denken muß.

„Das Leben bezeichnet ein Werden von schöpferischer Anstrengung *(un devenir d'effort créateur)* und nicht mehr eines maschinellen Abstieges. Wir sind dahin gelangt, in ihm ein Sein zu sehen, das sich schafft *(qui se fait)* ....“ (E 24). Das Leben zeigt sich uns „als Entstehen, Aufstieg, Wachstum, aufsteigende Anstrengung“ (E 22). „Der Gedanke ist nicht eine Sache, sondern ein Strom schöpferischer Energie“, ein Aufstieg zum Licht (E 2). Der Gedanke „übt in hervorragendem Maße die realisierende Funktion aus“ (D 258). „Er ist Licht, das sich will“ (D 258). „Der Geist ist *élan créateur*, eine Geschichte, ein Fortschritt“ (P II 191).

Doch vor allem ist das Leben schöpferisch in bezug auf uns. Im Menschen, wo es sich als Sollen offenbart, erfüllt es diese Aufgabe durch Inspiration, durch sein Licht, indem es uns den Weg zum Aufstieg und zur Vergeistigung weist.

Das Leben „stellt die erste und fundamentale Realität dar, mehr als die Individuen, die es durchfließt, mehr als die Lebewesen, die es dem Anschein nach weitertragen und ihm als Halt dienen; und diese Realität, die von Natur wesentlich dynamisch ist, erfindet und schafft die Individuen und die Arten“[17] (D 108). „Derselbe *élan*, der das Tier bestimmt hat, sich Nerven und Nervenzentren zu geben, hat in der Pflanze zur Gestaltung der chlorophyllen Funktion führen müssen“ (E 169).

[17]) Sperrungen von mir.

„Von der ersten Forderung, wie wir sie gefunden haben, muß man wörtlich sagen, daß sie uns schafft; denn sie war schon da bei Beginn des animalischen Lebens und später macht uns der Gehorsam gegen sie zu Menschen..... Sie geht uns voraus; sie setzt uns ins Dasein; sie öffnet uns die Wege unserer Bestimmung.... sie ist belebend, inspirierend, prophetisch. Indem wir ihr gehorchen, realisieren wir uns nach und nach.... Wir sind mehr ihr Werk als sie das unsere.... Und doch, um es zu wiederholen, sie ist nicht von uns *(elle n'est pas de nous)*; denn sie ist vor uns da, setzt uns ins Dasein, bringt uns auf die Wege des aufsteigenden Lebens und führt uns auf ihnen, da sie uns endlos über uns und alle geschaffene Realität hinausträgt" (D 199—201).

Hier ist nun auch schon ein dritter Gedanke angedeutet, daß wir nämlich selbst aktiv bei diesem Schaffen beteiligt sind; wir realisieren uns und helfen dadurch den Geist realisieren. „Bis zum Erscheinen des Menschen arbeiteten die Lebewesen, die ihre Kraft und ihre Bestimmung nicht kannten, unbewußt, d. h. ohne reflexes Bewußtsein und infolgedessen treu, d. h. ohne überlegte Abirrungen am allgemeinen Fortschritt des Lebens" (O 35). Mit dem Erwachen der Reflexion, d. h. mit dem Erscheinen des Menschen ist dem Leben die Möglichkeit schnellen Aufstieges — und Aufstieg heißt Realisieren, Schaffen — aber auch die Gefahr innerer bewußter Hemmung gegeben. Und in dieser Entscheidung liegt gerade die große Verantwortung des Menschen.

So sind drei Gedankenreihen untereinander zu versöhnen: das Leben schafft und realisiert sich selbst, es realisiert zugleich uns und endlich helfen auch wir an unserer und des Lebens Realisierung. Wenden wir nun unsere oben dargelegte Immanenz-Transzendenz-Erklärung an. Die Realisierung, der Aufstieg des Lebeus besteht in einer wachsenden Vergeistigung, in einer kontinuierlich fortschreitenden Befreiung des Bewußtseins aus dem Gebundensein an die Materie und infolgedessen auch in einer ständig zunehmenden innern Einheit. Dieses Ziel kann das Leben, das vorerst in einem noch undifferenzierten Zustand existierte, nur erreichen, indem es Organismen, Individuen von immer feinerer Struktur hervorbringt. So schafft es Nervensysteme, später das Gehirn und die Hand, die ja eine wesentliche Voraussetzung für das Entstehen der Reflexion bilden. Kurz, „die Entwicklung hat sich in Wirklichkeit mittelst Millionen von Individuen auf divergierenden Linien vollzogen, von denen jede wieder in einen Kreuzungspunkt ausmündet, aus dem dann wiederum neue Wege ausstrahlen" (E 144; vgl. D 215). So bringt der Lebensstrom die Individuen hervor, er „realisiert" dieselben aber im eigentlichen Sinn, indem er sie zu immer komplizierterer Struktur, d. h. zu größerer Entmaterialisierung antreibt, wie die Entwicklung der Formen zeigt. Im Menschen wird der reali-

sierende Antrieb *(la poussée)* zum „Sollen", das den Menschen zur freien Mitarbeit am Vergeistigungsprozeß aufruft. Wenn der Mensch diesem Ruf Folge leistet, wirkt er seine eigene Vergeistigung, „realisiert", „schafft sich", hilft aber gleichzeitig mit an der Vergeistigung des Lebens.

Wir wären also auch hier in bedenkliche Nähe eines Entwicklungspantheismus gerückt. Wir arbeiten ja mit an dem Aufstieg des Lebens, des Gedankens. Unsere geistige Entwicklung ist die Befreiung des Gedankens. Le Roy sucht diesen Folgerungen auszuweichen durch direkte Versicherungen, das alles schließe einen schöpferischen Gott nicht aus.

„Der Transformismus, so aufgefaßt, ist weit davon entfernt, dahinzustreben, die Idee eines Schöpfergottes auszuschließen. Im Gegenteil, obwohl, aufrichtig gesprochen, eine derartige Auffassung aus sich nichts für oder gegen eine ähnliche These besagt, die ja metaphysischer Ordnung ist. Von diesem letzteren Standpunkt aus gesehen, d. h. vom Standpunkt des Metaphysikers, darf der Schöpfungsakt, wenn man ihn als Prinzip setzt, in keinem Fall als eine Art Anfangsereignis genommen werden, das auf der Ebene des Phänomens hervorgebracht wird: Eröffnung des Gesamtkreislaufes der Erfahrung, die ein für uns zwar unbekanntes, aber in sich doch feststellbares Datum aufwiese. Wenn der Metaphysiker der Welt den Namen Kreatur gibt, so will er von ihr damit bloß ein Band vollständiger Abhängigkeit von Gott behaupten, die bis auf den Grund des Seins geht. Über das Wie des Schöpfungsaktes ist damit keine Theorie aufgestellt. Es könnte sein, daß dieser Akt sich über die ganze beobachtbare Dauer erstreckte, indem er die Seienden und Dinge weniger durch eine direkte Tätigkeit schafft, sondern sie vielmehr sich selbst schaffen läßt, in sich ein ewiger Akt, unsern Augen aber sichtbar in der kosmischen Entwicklung ....., sich entwickelnde Erschaffung hat nichts Unvereinbares mit ‚schöpferischer Entwicklung'" (E 235).

Wir können es ruhig dahingestellt sein lassen, daß die Erschaffung der Welt, rein philosophisch betrachtet, keinen zeitlichen Anfangspunkt verlangt. Der Glaube urteilt bekanntlich anders in bezug auf die Tatsache. Ebenso liegt das Wesen der Kreatur in ihrer Totalabhängigkeit von Gott. Aber die weitere Entwicklung über das Wie, daß die Geschöpfe gleichsam den Schöpfungsakt vollziehen, ist kaum annehmbar. Höchstens ließe sich sagen, daß Gott die Grundstoffe (Materie und Energie), verbunden mit den Lebensformen, in latenter Gestalt geschaffen habe, aber den weiteren Entwicklungs- und Vermehrungsprozeß diesen überließe.

Dagegen scheint die Stelle von Le Roy unsere Interpretation zu stützen. Der schöpferische Akt Gottes erstreckt sich über die ganze Dauer, da der *élan vital* mit seinem Antrieb in jedem Lebewesen als dessen innerstes Sein und intimste Kraft tätig ist.

„Daraus ergibt sich keineswegs, daß die These einer Schöpfung angesichts der Entwicklungsideen besondern Schwierigkeiten begegne. Jene fordern bloß,

übrigens in Übereinstimmung mit der Philosophie, daß man aus dem Schöpfungsakt kein augenblickliches Ereignis mache, das in Zukunft vollendet ist. Im Gegenteil, täglich wohnen wir dem Abrollen dieses Aktes bei; denn er durchzieht und erfüllt die allgemeine Dauer, sichtbar unter den Gestalten einer unendlichen Kontinuität, weit entfernt davon, ‚ein Ding nach dem andern' getrennt hervorzubringen, durch eine zerstückelte Tätigkeit nach dem Bilde unseres Diskurses" (O. 135; vgl. D 285).

Wogegen sich Le Roy besonders wehrt, ist die Störung des kontinuierlichen Ablaufes der Entwicklung durch ein Eingreifen „von außen". Daß sich plötzlich eine neue Phase des Lebens zeigte, neue wesentlich höhere Lebewesen entstünden ohne fast unmerkliche Anknüpfung an die unmittelbaren Vorfahren, ist mit der Tatsache der schöpferischen Entwicklung unvereinbar. Darum müssen wir versuchen, auch die Menschheit wissenschaftlich zu begreifen „wie sie geboren wird, infolge eines kritischen Punktes, einer Reifung der Biosphäre, in ihrer Totalität genommen" (O 53). Es gibt somit einen kontinuierlichen Übergang von dem Tier zum Menschen.

„Der animalische Psychismus konnte nicht endlos der Vereinheitlichung entgegenstreben, ohne sich gleichsam zu einer Veränderung seiner Natur gedrängt zu sehen. Nochmals ein bekannter Vergleich. Weil die Schnittflächen eines Kegels sich beständig zusammenziehen und konzentrieren, muß ihnen ein punktförmiger Gipfel folgen. Ähnlich ist das irdische Bewußtsein kraft der organischen Gesetze der Bewegung, die es belebte, eines schönen Tages auf einer höhern Stufe angelangt. Da seine Erzeugungsfaktoren, die bisher unverbunden waren, sich genähert hatten, haben sie sich in einem endgültigen Zentrum vereinigt; urplötzlich hat es — in einer metaphysischen Krise — die drei neuen Eigenschaften erworben, welche die Elemente der Noosphäre kennzeichnen. Denn es hat sich selbst entdeckt durch Reflexion, es hat sich fähig gefunden, frei an seinem weitern Fortschritt mitzuarbeiten durch die methodische Erfindung; endlich ist es fähig geworden die Wirkung des isolierenden Egoismus, der vorerst jedes Entstehen der Individuen begleitet, zu überwinden, es hat die Richtung genommen als Seele eines gewissermaßen höhern Organismus, der sich auf allen aufgebaut bilden sollte durch Konspiration" (O 127 f.)

Wie es einen fließenden Übergang gibt vom Tier zum Menschen, so von der Pflanze zum Tier, die ja nur durch Bewußtseinsgrade voneinander verschieden sind. Von einem Übergang vom Materiellen zum Organischen, d. h. Lebendigen, kann man nicht sprechen, da es immer Leben und Bewußtsein gab (vgl. E 137).

Zusammenfassend ließe sich also der Begriff des „Erschaffens", „Realisierens" folgendermaßen festlegen. 1) negativ: Erschaffen bedeutet nicht Hervorbringen einer neuen Substanz *ex nihilo sui et subjecti*, einen absolut neuen Anfang bestimmten Seins. Weder die Lebensprinzipien noch die menschliche Seele werden in diesem Sinn geschaffen. Das widerspräche der Grundvoraussetzung des dynamischen Idealismus, der keine bleibenden Substanzen, in

sich abgeschlossenen „Dinge" kennt. — 2) positiv: Schaffen heißt aus eigener, innerer Kraft den Vergeistigungsprozeß des Lebens fördern, heißt, insofern es „Selbstrealisierung" bedeutet, sich selbst mehr und mehr frei machen von der Materie.

Die letzte schöpferische Kraft ist der *élan vital,* der mit unserm innersten Sein und Sollen identisch ist und sich in uns betätigt im „Sollen". Wenn dieser identisch ist mit Gott, so müßte man sagen, Gott schafft uns und in uns. Ob aber nicht folgerichtig hinzuzufügen wäre: Gott schafft sich, realisiert sich in uns und durch uns? — Wie der vorherige Abschnitt über die Immanenz Gottes in uns die reale Identität unseres innersten, wahrhaften Seins mit Gott aufdeckte und die Verschiedenheit von ihm nur durch die Körperlichkeit bedingt ist, so finden wir jetzt Gottes Schöpfertätigkeit in uns identisch mit unserm eigenen schöpferischen Wirken. Gott ist real in unserer Realität und wir sind real durch seine Realität, Gott realisiert sich, indem er uns realisiert und vergeistigt, wir realisieren Gott, indem wir uns realisieren[18]).

IX. Persönlichkeit Gottes

Der Schöpfungsakt Gottes ist eine höchst freie und darum bewußte Tat Gottes. Er hat von Ewigkeit her einen Schöpfungsplan entworfen, den er durch seine Vorsehung ausführt, bzw. ausführen läßt. Wie werden Le Roys Aufstellungen diesen Tatsachen gerecht? — Diese Frage führt uns von selbst auf die weitere von der Persönlichkeit Gottes.

§ 1. Die göttliche Freiheit

Beginnen wir mit der Analyse des Freiheitsbegriffes. Im Menschen fällt nach Le Roy die Freiheit zusammen mit dem Handelnkönnen, mit der Fähigkeit zum Erfinden. Frei sein bedeutet: nicht bloß ein Spielball der mechanischen Kräfte, nicht bloß ein Kanal derselben sein, sondern spontan eine neue Richtung einschlagen können, die nicht bedingt ist durch die chemisch-physikalische Umwelt.

---

[18]) Im Bullet. 25 wird diese pantheistische Auslegung freilich sehr energisch abgelehnt. „Es ist nicht Gott selbst, der sich allmählich realisiert, sich erobert, sich schafft. Es sind im Gegenteil die Geschöpfe, deren Realität — ganz dynamisch — nur in einem bewegenden Aufstieg besteht." Unsere Interpretation fußt in der Identifizierung des Lebens, des Gedankens usw. mit Gott, wie sie sich u. E. klar ergibt aus dem ganzen Aufbau des Systems. Wenn Le Roy dagegen immer wieder behauptet, Gott sei von der Welt unabhängig, da er absolut und erster sei (Bullet. 19), so widersprechen solche Äußerungen mindestens dem Geist des Systems.

„Frei sein heißt wirklich, authentisch als der Urheber seiner Akte angesprochen werden können; das heißt vor allem die Fähigkeit zum Handeln besitzen, handeln aber heißt nicht nur das Organ oder Übertragungsmittel gewisser Bewegungen sein, sondern deren Ursprung, Prinzip, hervorbringende Kraft. Man kann nur da von Handlung sprechen, wo die Macht vorhanden ist, den ersten Anstoß zu geben, irgendwie etwas Neues zu beginnen. Eine Geste, die ich nicht zu vollbringen scheine und wo ich in Wirklichkeit nur die Durchgangsstelle bin für die Wellen eines Antriebes, der von anderswoher kommt, wie immer er sei, ist kein wirklicher Akt. Handeln ist also im Grunde dasselbe wie frei handeln....“ (D 212).

„Uns frei glauben heißt nichts anderes in diesem Sinn (nämlich für den gewöhnlichen Menschen) als 1) an unsere Fähigkeit glauben, aufmerksam zu sein, eine Idee wachzurufen und festzuhalten, endlich ihr etwas beizufügen, irgend eine Macht der Bestimmung, die eine gewisse Hingabe unserer selbst in sich schließt; 2) an die realisierende Kraft glauben, an die Wirksamkeit einer Behauptung, die so geistig von uns ausgegangen, von uns überlegt worden ist... Die Tatsache der menschlichen Freiheit in Abrede stellen hieße einfach leugnen, daß der menschliche Geist erfinden kann“ (D 214).

Freiheit heißt somit Spontaneität. Ich bin frei, weil ich „Quelle bin schöpferischer Spontaneität“. In diesem Sinn ist auch das Leben frei.

„Von einem Ende seiner Entwicklung zum andern ist das Leben Tendenz, Anstrengung, Erfinderarbeit. Wenn es sich anpaßt, beschränkt es sich nicht darauf, die Umwelt einfach hinzunehmen, es forscht sie aus; wenn es sich ändert, zeigt es sich aktiv und erobernd. Dem muß man hinzufügen — wenn man es nicht nur bei den Individuen beobachtet, wo sich gelegentlich und selbst des öftern eine gewisse Routine und egoistische Trägheit zeigt, sondern mehr und vor allem in der allgemeinen Bewegung seiner Entwicklung — das Leben ist in einem bestimmten Sinn orientiert, zu einem immer klarern Bewußtsein und einer immer reichern Handlung, man könnte sagen, zum Geist. Zum wenigsten ist das Leben sichtbar Geschichte einer Konzentration und Befreiung des Gedankens, mag es sich um Wirbeltiere oder Insekten handeln, überall sieht man, wie es auf die Realisierung eines immer mehr differenzierten Nervensystems geht, auf die Erzeugung eines bessern Gehirns als Instrument eines mehr entwickelten Psychismus, eines Psychismus, der immer vollkommener und entfalteter ist. So erscheint dem Biologen die Sprache der Finalität notwendig, weil das Leben ein Vorangehen ist, weil die Idee einer Richtung, eines Vorwärtsschauens ihm innerlich ist. In ihr begegnet man den ersten Vorboten, was später Wählen, Vorzugsurteil, Unterscheidung von Gut und Bös sein wird. Wir haben also eine allgemeine Tatsache, nämlich die Macht des Erfindens; sie kennzeichnet auf verschiedenen Stufen die unermeßliche Welt des Lebens“ (D 215 f.).

Der Gedanke, daß das Leben in seiner Aufwärtsentwicklung voranschreite, abtastend und versuchend, wie ein Erfinder, ist die Grundidee bei allen Ausführungen Le Roys. Damit ist aber ein anderer gegeben, nämlich daß es nicht einem klar erkannten und entworfenen Plane folgt, sondern daß ihm nur eine dunkle Idee

vorschwebt, die ihm gleichsam die ersten Schritte weist. Werden diese getreu getan, so wird die Treue belohnt durch weiteres Licht.

„Die Berufung auf eine intentionale Finalität ist sicher nicht annehmbar, d. h. auf eine Finalität, die das Vorgehen der menschlichen Intelligenz nachahmt, die man aufrecht erhalten möchte, trotzdem man die Intelligenz d. h. das entfaltete (reflexe) Bewußtsein ausschaltet, das ihr doch allein einen Sinn gäbe. Eine Phase des Voraussehens, der eine solche der Ausführung folgte, Berechnung und Kunst, ballistische Wirkung und berechneter Plan, Mechanismus, der losgeht nach einer abzielenden Idee, alle diese Ausdrücke eines überlegten Vorangehens zu einem Ziel, das man im voraus bezeichnet, sind einer Kritik ausgesetzt, die ich hier nicht zu wiederholen brauche.

Was wir vom Namen der Finalität beibehalten müssen, kann nichts sein als, weil wir das Leben metaphysisch begreifen wollen, an eine Anstrengung oder einen Aufschwung psychologischer Natur zu appellieren. Nichts von einem Vorangehen, um einen von vornherein festgelegten Plan oder ein Programm zu verwirklichen. Eine derartige Vorstellung würde uns in einen Anthropomorphismus bringen, der evident illusorisch ist. Was das Leben zuläßt oder wenigstens zuzulassen scheint, besonders wenn man dessen Gesamtgeschichte betrachtet, ist bloß jene Art von dynamischer Finalität, bestehend aus aufeinanderfolgenden Richtungen, aus mehr oder weniger dunklen Tastversuchen, die uns die Anstrengung der Erfindung zeigt und die eben darin besteht, daß das Bewußtsein in seiner schöpferischen Arbeit jeden Augenblick in eine bestimmte Richtung gespannt ist" (E 42f.; vgl. O 107).

Sehen wir nun, entsprechend unsern frühern Feststellungen, im Leben den schöpferischen Gott, so müßten wir sagen: Gott bringt die Welt, d. h. die Einzeldinge aus innerm Antriebe hervor; das Ziel, das ihm von Anfang an dunkel vorgeschwebt hat, ist das Freiwerden von der Materie; einen reinen Geist scheint es bis jetzt noch nicht gegeben zu haben. „Im Konkreten existiert nie ein reiner Geist oder eine reine Materie. Was positiv existiert, ist immer eine Mischung, ein Wirbel, der durch Zusammentreffen der beiden Ströme sich bildet" (E 39). Im Menschen wird das schöpferische Tun reflex, d. h. voll bewußt, ohne aber damit auf ein konkretes Ziel loszusteuern.

Daß Gott die Welt auch hätte nicht schaffen können, davon hören wir nichts. Die Freiheit, auch wo Gott ausdrücklich genannt wird, scheint ganz im Sinn des deutschen Idealismus, vor allem wiederum Fichtes, verstanden zu werden: Unabhängigkeit von äußerm Einfluß, besonders Unabhängigkeit von der Materie. „Gott, in sich — soweit man überhaupt die Worte gebrauchen kann — ist Freiheit, da alles von ihm abhängt und er von nichts abhängt" (D 331; vgl. D 93). Damit scheint aber weder eine innere Nötigung noch ein innerer Drang zu schaffen ausgeschlossen. Es legt sich vielmehr die Vermutung nahe, als ob die wahre, vollendete Freiheit Gottes, die reine Geistigkeit, erst den Abschluß des Entwicklungsprozesses bilde.

Wenn höchste Realität höchste Freiheit ist, wenn die Materie Notwendigkeit besagt, dann ist unser Kampf um unsere Realisierung und die Realisierung des Lebens zugleich ein Ringen um unsere und Gottes Freiheit.

§ 2. Bewußtsein und Vorsehung

Mit der Freiheit Gottes ist sein Bewußtsein unmittelbar verknüpft. Kommt Gott dieses zu? — Im weitesten Sinn des Wortes gewiß, da es ja überhaupt nur Bewußtsein gibt. Indessen stellt, wie wir gesehen haben, die gesamte Entwicklung des Lebens ein Ringen dar um intensiveres Bewußtsein, um Befreiung vom äußern Milieu (vgl. E 150). Im Menschen ist das Bewußtsein reflex, d. h. ganz wach geworden, wenn es auch in seinen Betätigungen noch von der Materie abhängig und vielfältig bleibt. Das Endziel scheint ein klares, d. h. von der Materie vollständig freies Bewußtsein zu sein. Somit würde Gott mit Hilfe der Individuen wie zu seiner Freiheit so auch zu seinem Bewußtsein schreiten. Leider spricht sich Le Roy über diesen Punkt nie ganz klar aus.

Daß in dieser Auffassung von Bewußtsein und Freiheit die Vorsehung im christlichen Sinn keinen Platz hat, ergibt sich von selbst. Wir geben uns der Vorsehung anheim, lassen uns von ihr leiten, wenn wir dem Sollen in uns folgen. Durch diese „Hingabe" werden wir aktiv mithineinbezogen in den Vergeistigungsprozeß und erreichen so das Ziel, für das wir geschaffen. Ausdrücke wie „Gott ist die Vorsehung" sind „im Grunde nur verschiedene Arten, den Primat der sittlichen Forderung auszudrücken" (D 285). Letzten Endes scheint Gott selbst der Vorsehung unterworfen zu sein, indem er nur kraft des doch zuerst unbewußten Dranges nach Licht und Vergeistigung zu seiner Verwirklichung gelangt.

§ 3. Begriff der Persönlichkeit Gottes

Ein Wesen, das sich Bewußtsein und Freiheit erst erringen muß, kann nicht als persönlicher Gott in theistischem Sinne gelten. Bevor wir diese für den Gottesbegriff folgenschwere Behauptung aufstellen, müssen wir die ausführlichen Darlegungen Le Roys über dieses Thema näher würdigen.

Ein wahrhafter Gott muß ein persönlicher Gott sein; denn wir müssen mit ihm persönliche Beziehung, Lebensgemeinschaft unterhalten können.

Unsere moralische Erfahrung aber läßt uns Gott erfahren „als Prinzip der Forderung, die uns beseelt. Gott bearbeitet uns im Innern. Er bearbeitet uns, ohne uns zu zwingen, er inspiriert uns, jedes vollendete Werk zu überholen, jedes abwegige zu berichtigen..., kurz, Gott wirkt in uns und auf uns nach Art

einer Person, einer Güte, einer Liebe. Diese Formel gibt sozusagen den kurzen Inhalt der sittlichen Erfahrung wieder. Anderseits bilden gerade unser Gehorsam gegenüber der inneren Anregung Gottes, unsere Hingabe an ihn, die Bedingung für unser Werden und Fortschreiten in der Persönlichkeit, das einzig wirksame Mittel für uns, mehr und mehr in einem immer tiefern Sinn Personen zu werden. Gott offenbart sich uns also, um es kurz auszudrücken, als personalisierende Funktion, als eine personalisierende Tätigkeit. Er ist in bezug auf uns Quelle der Persönlichkeit. Wie sollte man dann ihn selbst nicht als Person erklären" (D 277).

Diese Stelle gibt uns noch keinen eindeutigen Aufschluß. Einerseits werden Gott Tätigkeiten zugeschrieben, die nur von Personen ausgehen können; anderseits aber wird als Träger dieser Tätigkeiten doch wieder das „Sollen" hingestellt, das mit dem werdenden Leben, also mit dem erwachenden Bewußtsein zusammenfällt. Doch Le Roy umgrenzt den Begriff der göttlichen Persönlichkeit noch genauer:

Vorerst darf Gott nicht aufgefaßt werden „nach Form der Persönlichkeit, wie wir sie bei uns wahrnehmen..... Wie könnte man auf Gott unsere psychologische oder juristische Definition der menschlichen Persönlichkeit anwenden? Diese setzt eine Individuation voraus, die man in Gott nicht findet. Die Existenz Gottes hinstellen als eine individuelle und gesonderte Existenz, die neben andern mehr oder weniger analogen bestände, wäre in Wahrheit eine atheistische Auffassung, die aus Gott ein Idol machte. — Anderseits darf Gott auch nicht gedacht werden unter einer Form, die der Persönlichkeit inferior wäre: als abstraktes Prinzip, formale Kategorie, träge Substanz, einfaches ideales Abbild des kosmischen Fließens oder unbewußte und blinde Kraft.... Wir müssen sagen, daß Gott nicht unter, sondern über, nicht weniger, sondern mehr ist als die Persönlichkeit, wie wir sie im Menschen kennen. Um ein unzweideutiges Wort zu gebrauchen, müßte man ein Wort schaffen und Gott ‚überpersönlich' nennen. .... Aber auch ein solches Wort kann nur eine Einstellung und Richtung unseres Gedankens bezeichnen, den Sinn der Bewegung, durch die unser Gedanke zu Gott hinstrebt, indem es den positiven Sinn der Persönlichkeit durchbricht und unendlich überholt" (D 278 f.).

Endlich hat die Behauptung, Gott sei Person, noch einen pragmatischen Sinn.

„Gott ist für uns Quelle der Persönlichkeit, unermeßliche Quelle, aus der wir ohne Ende die Nahrung schöpfen für unser eigenes Wachstum in die Persönlichkeit. Er ist in uns personalisierende Inspiration" (D 279).

Gott ist also einerseits nicht unpersönlich, anderseits auch nicht Person wie wir. Wenn man diese Stellen für sich allein nimmt, losgelöst vom System und andern Stellen, wird man kaum etwas gegen dieselben einwenden können. Wir müssen ja von der Persönlichkeit Gottes alle Unvollkommenheiten ausschließen, die uns als geschaffenen, beschränkten Wesen anhaften. Allein Le Roy scheint einen Gegensatz zu sehen zwischen individuell und persönlich. Gott ist nicht „eine gesonderte individuelle Existenz" neben

andern Individuen. Wir selbst müssen unsere Individualität aufgeben, um Personen zu werden.

„Weil wir nicht von Anfang an eins sind, indem wir uns mit Materialität mischen mußten, um uns in den Zustand von Individuen zu konstituieren, und weil es im Gegenteil eine lange Arbeit braucht, um uns eins zu machen, um uns von dem Individuum zur Persönlichkeit zu erheben, indem wir unsere sekundären Willensäußerungen beherrschen, sie unserm Urwollen unterordnen, so daß sie nicht mehr der Tendenz nachgeben, sich selbst zum Ziele zu setzen", darum ist der Zwiespalt in uns (D 165).

Individuum wird hier vollständig dem auf Materialität beruhenden und infolge ihrer von andern sich unterscheidenden Einzelwesen gleichgestellt; ein Scholastiker würde es *individuum relativum* nennen, ein Einzelwesen neben anderen ihm ähnlichen. Daß die Materie die notwendige Unterlage für diese Art von Individuen bilde, würde ein „Thomist" zugeben — Suarez stellt es bekanntlich in Abrede —, ohne aber damit einen Gegensatz zwischen Individuum und Persönlichkeit zu konstruieren. Gerade dieser letztere aber führt zu dem weitern Problem: Sind wir als ausgereifte Persönlichkeiten von Gott noch unterschieden? — Oder anders ausgedrückt; ist der persönliche Gott ein Individuum im absoluten Sinn (daß er kein relatives Individuum sein kann, bedarf keines weitern Hinweises), d. h. besitzt er eine von den Geschöpfen unterschiedene Existenz?

Wir greifen damit wieder auf das Immanenzproblem zurück, freilich unter einem neuen Gesichtspunkt. Die systematischen Voraussetzungen scheinen nur eine verneinende Antwort zuzulassen. Es gibt keine getrennten „Substanzen"; die verschiedenen Individuen sind nur verschiedene Orientierungen des Bewußtseinsstromes, die ihrerseits wiederum in der Materie begründet sind. In dem Maße, als das trennende Element der letzteren schwindet, wächst die Einheit des Stromes, des Bewußtseins. Folgerichtig ergibt sich: wo das materielle Individuum sich aufgelöst hat, wo — nach obigem Zitat — die Vollpersönlichkeit erreicht ist, da hört unsere Trennung vom Lebensstrome auf; wir sind von ihm absorbiert. Es ist nur noch das eine Bewußtsein da, wir alle sind in ihm eins geworden.

„Die Individualität im eigentlichen Sinn, die Individualität, die trennt und gegenüberstellt, ist in uns Begrenzung des Geistes. Was ist somit unsere Aufgabe? — Von der egoistischen Individualität zur wahren Persönlichkeit hinüberzugehen. Die Formel aber für die wahre Persönlichkeit heißt: ‚Alle in einem und einer in allen.' Gott aber ist die Wurzel und das Prinzip unserer latenten Einheit; nur in ihm können wir uns ganz vereinigen. Er ist für alle und für jeden die Bedingung und die Quelle der wahren Persönlichkeit" (D 318).

Mit Zuhilfenahme des christlichen Dogmas könnte man dieser Stelle einen annehmbaren Sinn unterlegen. In der Anschauung

Gottes, also in unserer innigsten Vereinigung mit Gott, wo alles egoistische Streben und Denken (aber nicht alles individuelle Sein) abgestreift ist, sind wir zu unserer höchsten Vollkommenheit gelangt, somit zur Vollpersönlichkeit; in Gott sind wir alle eins im Denken und Wollen. Aber einerseits gehen wir nie ganz in Gott auf, oder besser gesagt, unter; unser ontologisches Ich und unser Ichbewußtsein bleiben erhalten. Anderseits legt der dynamische Idealismus eine andere Auslegung nahe.

Gott ist jetzt schon „Prinzip unserer latenten Einheit", weil das Urwollen und das Sollen allen gemeinsam ist. Wir realisieren unsere Persönlichkeit, indem wir in den Lebensstrom eintauchen, uns vergeistigen. Aber — und damit berühren wir wiederum die tiefste Schwierigkeit — reift dann Gott nicht ebenfalls erst allmählich zur Persönlichkeit heran? Le Roy bleibt uns darauf die Antwort schuldig. Im „Sollen" offenbart er sich allerdings als Persönlichkeit; jedoch gerade im Sollen sind wir mit ihm schon in gewissem Grade vereint.

„Im tiefsten Innern von uns selbst finden wir einen Keim geistiger Gemeinschaft. Es gibt nur eine sittliche Forderung, die allen gemeinsam ist, nur einen schöpferischen *élan*; es gibt nur eine Liebe, wie es nur eine Vernunft gibt" (D 326).

So würden wir als Schlußresultat erhalten: wie Gott sich als Gedanke und Leben immer mehr realisiert, d. h. sich vergeistigt, bewußt und frei wird, so entfaltet er sich *eo ipso* immer mehr zur Persönlichkeit; indem er uns realisiert und vergeistigt, schafft er uns zu Persönlichkeiten, und indem wir selbst an diesem Prozeß bewußt und aktiv mitwirken, helfen wir mit an unserer und Gottes Persönlichkeitsentfaltung. Der tiefste Grund aber liegt darin, daß Realität, Gedanke, Geistigkeit, Freiheit und Persönlichkeit genau dasselbe besagen. Die entsprechenden Gegenpole aber werden gebildet durch Nicht-sein, Materie, Sinnlichkeit, Notwendigkeit und Individualität. Der gesamte Lebensprozeß ist ein kontinuierliches Aufsteigen von letztern Daseinsformen zu den erstern, obwohl keine ganz unvermischt vorkommt.

X. Unveränderlichkeit Gottes

Damit sind wir auf ein letztes Attribut gekommen, das den theistischen Gottesbegriff scharf abhebt von dem des Entwicklungspantheismus, zur Unveränderlichkeit. Wenn unsere bisherige Analyse richtig ist, so müssen wir dem Gott Le Roys jene absprechen. Manche Äußerungen scheinen in dieselbe Richtung zu deuten, so vor allem die energische Verwerfung des Aktprimates, den die scholastische Philosophie vertritt.

„Man stellt den Primat des Aktes gegenüber der Potenz auf: Heißt das aber nicht die künstlichen Verdinglichungen des Diskurses in der Metaphysik auf den Schild erheben? Die Worte Potenz und Akt können ausgelegt werden in dem Sinne, daß man unter ihnen weniger zwei Sachen, zwei Zustände versteht als zwei Sinnziele für den Marsch, zwei Richtungen des Werdens. Alsdann gibt es viel mehr eine Bewegung wachsender Vollkommenheit als unbeweglicher und vollendeter Vollkommenheit. Das Sein ist weniger fertige Realität als aufsteigende Verwirklichung. Seine Fülle findet sich nur in seiner Gesamtgeschichte. Und das Prinzip vom Primat des Aktes drückt bloß aus, daß diese Geschichte eine bestimmte Orientierung hat, mit einem Wort, daß die Existenz eine Anstrengung ist" (D 29 f.).

Ohne hier auf die falsche Auffassung vom Akt näher einzugehen, als ob dieser etwas Statisches, Starres im Sinne der materiellen Kategorien bedeute, so scheint Le Roy, eben weil er nur diese positiven Kategorien kennt, und innerhalb dieser das Werden und Sichentwickeln höher steht als das Ruhende und Abgestorbene, den Primat des Werdens schlechthin für alles Sein in Anspruch nehmen zu wollen. Ebenso verwirft er das „Postulat", das mit Notwendigkeit Vollkommenheit nach sich ziehe oder voraussetze (D 30). Auch für einen „ersten geistigen und unbeweglichen Beweger" vermag er wenig Sympathie aufzubringen (D 24). Dieser könnte auf keinen Fall der wahre Gott sein, der Gott des religiösen und moralischen Lebens. Wir erkennen immer das gleiche Schreckgespenst des Statischen, dem der positivistische Denker den absoluten Primat des Werdens entgegenhält.

So ist es nur die logische Folgerung dieses Primats, wenn eine sogenannte ewige Wahrheit zurückgewiesen und die Gewißheit nicht als abgeschlossener Zustand, sondern als Vorwärtsschreiten gedeutet wird. Indes scheint Le Roy dies doch an einer Stelle auf die spezifisch menschliche Eigenart des Erkennens zu beschränken, wenn er ausführt:

„Was das Werden der verifizierenden Vernunft betrifft, so kann man einen ununterbrochenen Erfolg in der Vergangenheit feststellen, daraus einen Beweggrund des Vertrauens für die Zukunft schöpfen, endlich die immer sichtbareren Anzeichen entdecken einer Konvergenz, die eine Grenze ankündet. Aber diese läßt sich weder erreichen noch mit exakter Gewißheit definieren. Um mehr zu erlangen, müßte man den rein menschlichen Problemboden verlassen, der sich auf die bloße Disziplin der Verifizierung bezieht, wir müßten den Boden betreten, der es mit der metaphysischen Existenz der Wahrheit zu tun hat. Dieses letztere Problem ist kein anderes als das Gottesproblem unter einem seiner Gesichtspunkte. Denn es ist das Problem einer absoluten Bürgschaft unserer Werte, eines Geschicks und Triumphes, die uns verheißen sind" (P II 217).

Den nähern Aufschluß über die Absolutheit unseres Erkennens und unserer Werte hätte uns eigentlich das Werk „Le pro-

blème de Dieu" vermitteln müssen. Doch wird hier die Frage nicht besonders erörtert. Aber auf Grund unserer bisherigen Ausführungen und besonders gestützt auf ein Kapitel in „La Pensée intuitive II" über absolute Erkenntnis und absolute Realität[19]) läßt sich eine Erklärung geben, die auf jeden Fall mit dem System nicht in Widerspruch steht.

Der Grund für die Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und Denkens, menschlicher Begriffe und Gesetze, liegt in Folgendem. Durch unsere Individuation haben wir uns irgendwie losgelöst von den Strom der Realität. Wie jene auf der Mechanisierung und Materialisierung beruht, so ist nun auch unser Denken räumlich und statisch geworden und kann so den beständig aufsteigenden Strom des Werdens, der Realität, nicht mehr getreu erfassen. Das einzige Mittel zu einer absoluten Erkenntnis des Realen ist die Aufhebung der Dualität von Subjekt und Objekt. Dies geschieht in annähernder Weise durch die Intuition, vollständig aber wäre es nur möglich durch Abstreifen der individualisierenden Materie.

„Wenn wir dahin gelangten, in jedem Punkt des Seins den zusammenhängenden Gesamtstrom zu fassen, von dem jener nur eine Welle bildet, d. h. die Vielheit dieser Punkte als einen qualitativ heterogenen Fluß und als unendlich reiches Kontinuum ohne Zahl oder Einschnitt, wenn wir endlich alle Verkettungen und Beziehungen, die diese Vielheit mit sich bringt, begreifen könnten, würden wir mit der Wirklichkeit selbst eins, indem wir den Gegensatz von Subjekt und Objekt überwunden hätten. Das ist das ideale Ziel der Philosophie, auf das sie zustrebt; und es ist möglich .... sich ihm wenigstens immer mehr zu nähern" (P II 282).

„Es gibt eine zweifache Art, die Dualität von Subjekt und Objekt zu überwinden: indem man zurückgeht zum Stadium vor seiner Geburt oder einen Gipfel der Tätigkeit ersteigt, der sie beherrscht, eine Tiefe des Lebens erreicht, wo es sich sublimiert. Die letztere der beiden Möglichkeiten kann uns allein sichern gegen die Gefahr des Begrabenwerdens im Unbewußten. Indes sie gelingt tatsächlich. Wie? Ein Beispiel läßt es uns ahnen. In bezug auf das geistige und moralische Leben nehmen wir unsern Ausgang von einem Zustand ununterschiedener Gemeinsamkeit. Sodann machen wir das Übergangsstadium durch des zerstückelnden Diskurses, der egoistischen Individuation. Und wir münden — das ist unser Heil — in der intuitiven Gemeinschaft aus, in der Konspiration der Personen: alle in einem, einer in allen. Es handelt sich nur um eine Übersetzung der geistigen und moralischen Ordnung auf den intellektuellen und spekulativen Bereich.

In beiden Ordnungen sind trotz einiger Unterschiede.... dieselben praktischen Mittel anzuwenden: jene, die im Verlauf des geistigen Lebens jene intuitiven Momente vorbereiten, in denen die unmittelbare Wahrnehmung aufblitzt. Jede von ihnen stellt eine Erhebung dar bis zum über-bewußten Zentrum des Geistes[20]). Hier ist der Gipfel absoluten Lichtes, wo ohne Zweifel keiner

[19]) P. II chapitre IV.

[20]) Sperrung von mir.

hier unten sich heimisch machen kann, wohin aber doch jeder in Abständen und für einen kurzen Augenblick sich erheben darf. Das Individuum hat keinen Zutritt, insofern es getrennt ist, sondern nur die Person, die alsdann die Möglichkeit einer sympathischen Verbindung *(communication)* mit den andern Monaden hat; denn hier nimmt jede denkende Monade an dem Gedanken teil, jenseits der Gegensätze und Klausuren des Egoismus.... In Gott allein vollendet sich alles, mag es sich nun um die Erkenntnis oder um die Heiligung handeln: in Gott, der Quelle und dem Pol der Verbindung und der Konspiration für die Monaden; und das Zentrum der Seele ist par excellence der Gipfel, wo die geistige Erfahrung zeigt, daß Gott sich erreichen läßt. Damit ist aber wieder das Hauptproblem berührt, das der allgemeinen Vollendung....“ (P II 283 f.).

Eines ist hier klar ausgesprochen: Eine absolute Erkenntnis gibt es für uns nur im Einswerden mit dem Gedanken, mit dem Strom der Wirklichkeit, d. h. aber durch Aufgabe der trennenden Individualität. Ebenso liegt die Gleichsetzung von dem Gedanken mit Gott sehr nahe. Und da erhebt sich die Frage: Hat diese absolute Erkenntnis auch noch dynamischen Charakter? — Dann scheint Gott wiederum in das Werden hineinbezogen.

Die absolute Erkenntnis ist Erkenntnis des Absoluten. Dieses besagt nicht etwas, das „jeder Möglichkeit der Bestimmung sich entzöge“ noch ein „Etwas jenseits der Erfahrung“.

Sondern „das reale Absolute, Hülle des Gesamten *(enveloppe de l'ensemble total)* muß definiert werden als eine Grenze, auf die hin die Reihe der Teilrealitäten, der hintereinander durchlaufenen Etappen der Realität, konvergiert: eine Grenze, die undurchdringlich ist für die direkten Blicke, für die Blicke, die in einem Sprunge über die Zwischenglieder hinweggleiten möchten, deren aber der Gedanke bewußt wird gerade im Gefühl seines Dynamismus. Absolut denken heißt nichts anderes als in einem einzigen intuitiven Akt, d. h. im unteilbaren Rhythmus einer Bewegung der Erkenntnis, die im tätigen Akt konzentriert ist, die Gesamtheit aller Gesichtspunkte erfassen, die gegenseitig relativ sind....“ (P II 241).

Diese etwas dunklen Ausführungen werden uns verständlicher, wenn wir uns gegenwärtig halten, daß das Reale ein Fortschritt, eine Geschichte ist, die alles Vergangene in sich aufspeichert und zugleich Quellbrunn für unendlichen weitern Aufstieg, wozu noch die Widerstandskraft kommt aller zersetzenden Kritik gegenüber. „Die Realität wird absolut, wenn sie die Gesamtgeschichte der Erkenntnis betrifft, wenn sie nichts Partielles oder Symbolisches mehr in sich enthält, sondern sich allen Systemen und Gesichtspunkten aufdrängt“ (P II 242). Da nun alle Systeme und verschiedenen Gesichtspunkte sowie alles Partielle und Symbolische nur von unserer zerstückelnden d. h. materialisierten Auffassung herrühren, so ist das reale Absolute wiederum nichts anderes als der *élan vital* in seinem reinen spontanen Werden. Wir aber erkennen absolut, wenn wir mit diesem eins, d. h. identisch geworden sind[21]).

[21]) Vgl. den interessanten Satz: „Wenn ich denke, bin ich im Grunde mehr als Individuum“ (Bullet. 15).

Aus all dem Gesagten aber ergibt sich, daß das absolute Erkennen dynamisch ist und sein muß, eben weil die absolute Realität ein Werden ist. So scheint Gott wirklich in ein Werden sich aufzulösen. Ob mit der allgemeinen „Vollendung" dieses Werden einen Abschluß findet, läßt sich nur irgendwie erschließen, da Le Roy sich darüber nicht ausspricht. Wenn diese Vollendung darin besteht, daß die Menschen ganz im Geist aufgegangen sind und dieser wesentlich Entwicklung und Fortschritt ist, möchte man annehmen, daß dieses ins Unendliche weitergeht. Anderseits könnte man sich fragen, worin diese Weiterentwicklung bestehen soll, wenn alle Menschen vergöttlicht, d. h. entmaterialisiert sind, falls man nicht mit manchen deutschen Idealisten das Menschengeschlecht ewig bestehen läßt. M. a. W. es hängt vom Bestand des Menschengeschlechtes ab, ob die Veränderung Gottes nur eine zeitweise ist oder immer dauern wird. Beide Annahmen stehen dem theistischen, christlichen Gottesbegriff gleich diametral gegenüber.

XI. Gesamtbewertung

Fassen wir die Momente unserer Untersuchung und ihr Gesamtergebnis nochmals kurz zusammen, so läßt sich die pantheisierende Tendenz in Le Roys Philosophie eindeutig festlegen. Die Dinge und insbesondere die Menschen stehen zum *élan vital* in einem Verhältnis der Teilidentität. In ihrem innersten realen Sein, in Urwollen und Sollen, in der Intuition sind sie mit dem Leben identisch. Als Individuen, im materiellen Sein, in den egoistischen Strebungen, im Sündigen, im diskursiven Denken heben sie sich gegen jenes ab, sind von ihm getrennt. Das Ziel und die Aufgabe der Menschen ist, all dieses zu überwinden und so immer mehr vergeistigt, frei, heilig und absolut erkennend zu werden, d. h. eins mit dem Gedanken. Dadurch verhelfen sie zugleich diesem zur vollständigen Entmaterialisierung und Freiheit, zur vollen Persönlichkeit. — Anderseits werden aber dem Gedanken, dem Leben, dem Urwollen und Sollen Attribute beigelegt, die in der Tat nur von Gott gelten. Damit aber ist das System insofern pantheistisch oder wenigstens pantheisierend geworden, als alles Reale in den Geschöpfen nun mit Gott identisch ist und die Menschen zur Totalidentität mit ihm streben, ja sie zu erreichen scheinen in der „allgemeinen Vollendung".

So aber wird auch allen übrigen Begriffen, die mit dem Theismus zusammenhängen, ein anderer Sinn unterschoben. Das Erschaffen wird zu einer Selbstverwirklichung, die Freiheit zu bloßer Spontaneität, die innere Nötigung nicht ausschließt, die Persönlichkeit zur Einheit der Bewußtseine, die Vorsehung zu

einem idealen Sollen, das in uns aufleuchtet, die Anschauung Gottes im absoluten Erkennen zur vollständigen Aufgabe der eigenen Individualität. Gottes Schöpfungsplan wird zu einem dunklen Ahnen und Abtasten, Gottes Gegenwart und Wirken in den Geschöpfen zu einer Abhängigkeit Gottes von diesen. Der *actus purus* sinkt herab zu einem mühsam sich durchkämpfenden Werden und Emporklimmen. Wir haben das traurige Endresultat aller pantheistischen Systeme, nicht der Mensch wird zu Gott emporgezogen, sondern Gott wird seiner Absolutheit entkleidet und erhält ein Menschenantlitz. Le Roy, der der Scholastik immer wieder groben Anthropomorphismus vorwirft, ist unbewußt und ungewollt in einem viel verhängnisvolleren stecken geblieben.

Gegen all die genannten Schlußfolgerungen kann sich der gelehrte Verfasser nur wehren, indem er die Gleichsetzung des *élan vital*, des Gedankens usw. mit Gott entschieden in Abrede stellt. Aber abgesehen davon, daß er dann jenen nicht göttliche Eigenschaften beilegen dürfte, geht in diesem Fall das System und vor allem der Aufweis Gottes in die Brüche. Alle die Ausführungen über das absolute Sollen, über das Erschaffen und die Vorsehung sowie über die Vollendung unserer Persönlichkeit haben nur Sinn, wenn man schon im *élan vital* und im Gedanken Gott sieht.

Die eigentliche Wurzel des Pantheismus, zu dem Le Roys System ausmündet, liegt wohl in seiner falschen Auffassung des Individuums. Wenn dieses nur durch die Materie konstituiert wird, und diese selbst ein Abfall vom realen Sein bedeutet, so kann es da, wo das Materielle verschwindet, keine Mehrheit von Individuen mehr geben. Gerade hier zeigt sich Le Roy trotz seines Idealismus als versteckter Positivist. Denn der Idealismus als solcher schließt nicht notwendig eine Mehrheit von geistigen Substanzen — Monaden im Sinne von Leibniz — aus, wohl aber der positivistische, der mit der Metaphysik auch die geistigen Substanzen verwirft[22]).

Als Positivist offenbart sich Le Roy auch in seiner einseitigen Überwertung der „Erfahrung". Gottes Dasein soll gefunden, aufgewiesen werden, wie man im Laboratorium Tatsachen feststellt. — Selbst sein Dynamismus hat die positivistische Einstellung zur Voraussetzung, daß es keine andere Erkenntnisquelle gibt als die Er-

[22]) Zutreffend bemerkte Parodi in der Diskussion mit Le Roy, daß wir dem Begriff des Göttlichen begegnen, „wenn man unter dem Göttlichen die geistige Kraft verstehen will, die das ganze Universum durchweht, welche die Realität aller Dinge begründet und dem Gedanken als eine Substanz erscheint. Aber die Schwierigkeit beginnt, sobald man vom Göttlichen zu Gott aufsteigen will" (Bullet. 21). — So sehen die Partner Le Roys die Vereinbarkeit zwischen traditioneller Theologie und moderner „wissenschaftlicher Auffassung" nicht ein.

fahrung, sei es nun die innere oder die äußere. Da diese uns alles als einem beständigen Fließen unterworfen zeigt, schließt Le Roy mit seinem Meister Bergson, daß es nur Fließen, nur reines Werden gäbe. Und da endlich auch der Idealismus sich bewußt auf diesen absoluten Dynamismus beruft, so ist das ganze philosophische System Le Roys der Kuppelbau, der sich auf dem modernen Positivismus auftürmt. Leider hat dieser die Grundquadern einer gesunden Metaphysik ausgehöhlt — man denke an die Begriffe Substanz, Freiheit, Person, Wahrheit. So mußte auch der scheinbar imposante Kuppelbau einstürzen. Le Roy hat dem modernen Menschen nicht den alten lebendigen Gott geschenkt und konnte ihn nicht schenken, trotz des gewaltigen Materials, das er herbeigeschafft, trotz der feinsinnigen Seelenanalysen und trotz — mit Bedauern müssen wir es sagen — seiner tiefreligiösen und aufrichtigen Begeisterung. Der Mathematiker und experimentelle Naturforscher kann den wahren Gott nicht finden, wenn sich nicht der Metaphysiker ihm beigesellt.

Die Marianischen Kongregationen im 16. und 17. Jahrhundert

Ihr Wesen und ihr marianischer Charakter

Von Josef Miller S. J. — Innsbruck

Die vielen Beiträge zur Geschichte der Marianischen Kongregation, die bisher erschienen sind[1]), behandeln hauptsächlich die äußere Entwicklung der Kongregationen. Die Grundgedanken aber, aus denen die Bewegung ihre Kraft zog, sind noch wenig aufgedeckt; deshalb herrscht auch in der Darstellung des inneren Gefüges der Kongregation nicht jene Klarheit, wie man sie im Interesse einer organischen Weiterführung wünschen möchte. Der Praktiker, der die Kongregationsliteratur der letzten Jahrzehnte zu Rate zieht, muß mit Bedauern feststellen, daß gerade in den so wichtigen Fragen über Ziel und Wesen der Kongregation die Darstellungen nicht unerheblich auseinandergehen. Und wenn man die Wirkkraft der heutigen Kongregationen vergleicht mit der der früheren, so wird man sagen müssen, daß damals „die Marianischen Kongregationen doch etwas ganz anderes gewesen sind, als die heutigen Spätbildungen dieses Namens oft vermuten lassen“ [2]).

Es dürfte deshalb nicht wertlos sein, einmal die innere Struktur der Marianischen Kongregation aus ihrer älteren Geschichte herauszuschälen. Das Bild, das sich dabei ergibt, weicht in manchem nicht unerheblich ab von dem Bilde, wie man es heute oft zeichnet.

[1]) Von den wichtigsten Arbeiten seien genannt: B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Freiburg, I 1907, II 1913; W. Kratz, Aus alten Zeiten. Die Marianischen Kongregationen in den Ländern deutscher Zunge. Ihr Werden und Wirken von 1575 bis 1650, Innsbruck 1917; J. B. Kettenmeyer, Die Anfänge der Marianischen Sodalität in Köln 1576—1586 (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 2), Münster 1928; E. Mullan, History of the Prima primaria Sodality, St. Louis 1917; derselbe, Die Marianische Kongregation dargestellt nach den Dokumenten, Wien 1913.

[2]) E. Böminghaus, Geist der Gesellschaft Jesu und ihr pädagogisches Werk: 75 Jahre Stella Matutina, Festschrift I, Feldkirch 1931, 41.

I. Zielbestimmung und Grundgedanken

Über den Ursprung der Kongregation haben wir mehrere Berichte[3]). Danach müssen wir das Jahr 1563 als das Gründungsjahr, den jungen Magister Leunis aus Belgien als den Gründer und das Collegium Romanum als die Geburtsstätte der Kongregation ansehen. Leunis ist in der Kongregation nicht mit etwas ganz Neuem auf den Plan getreten. Schon die ersten Jesuiten wie Salmeron und Faber hatten die Früchte ihrer Wirksamkeit durch Gründungen von religiösen Vereinen zu erhalten gesucht. Auch waren damals in Italien Sodalitäten tätig, wie das *Collegium Virginis Mariae* und die *Fraternitas Divini amoris sub divi Hieronymi protectione*, die bereits manche Züge aufweisen, wie wir sie in der Marianischen Kongregation des P. Leunis finden[4]). Ob sich nun Leunis an diese Vorbilder angelehnt hat oder nicht, jedenfalls hat sich seine Sodalität am glücklichsten entwickelt und wurde später zur Haupt- und Mutterkongregation erhoben, der sich die vielen Sodalitäten, die alsbald an den zahlreichen Kollegien der Gesellschaft Jesu in allen Ländern erstanden, anschlossen. Der Ordensgeneral Aquaviva gab ihnen 1587 gemeinsame Regeln.

Was war der Zweck dieser Sodalitäten? P. Coster[5]), der Gründer und Hauptförderer der Kongregation in Deutschland, schreibt darüber in seinem „Libellus Sodalitatis“[6]):

Cum inter Societatis nostrae munia hoc numeretur, ut studiosa juventus pie recteque in Christianis moribus ac bonis litteris instituatur; omnibus modis adlaboratum est hactenus, ut illud quam modestissime commodissimeque fieret... Et quidem non est difficile, adolescentes, dum praeceptorum curae committuntur, in officio retinere, sed maxime curandum est, ut sic eorum animi pietate imbuantur, ne metu tantum, aut gloriae cupiditate, aut alterius rei contemplatione virtutem sectentur; sed ut animis ipsis Dei metum concipiant: divinoque amore succensi, ad studia incitentur; utque ea quae ab aliis hauserint, aliquando in proximorum utilitatem conferant. Sic enim constantius virtutem ac pietatem colent, neque ad oculum servient, et haud aliter privatim nullo teste conscio, quam palam recte vivent. Haec cum serio nostrae Societatis homines apud se cogitassent, nihil praetermiserunt, quo adulescentes sibi commissos eo perducerent... Judicatum tamen etiam est, non parum momenti habiturum, si adulescentes piis sanc-

[3]) Monumenta Historica S. J., Polanci complementa I, Madrid 1916, 375. 470 f.; Fr. Sacchini, Historia S. J., Antwerpen 1620, II, Annus 1563 n. 7, Annus 1564 n. 37.

[4]) Vgl. Mullan, History 20—31; (Ohne Verfassernamen:) Zur Geschichte der Marianischen Kongregation: Präsides Korrespondenz 19 (Wien 1925) 17 ff.

[5]) Über P. Coster vgl. Duhr I; A. Kroeß, Die erste Kongregation Deutschlands und ihr Gründer P. Franciscus Costerus: Sodalenkorrespondenz für Marianische Kongregationen 7 (Wien 1901) 138 ff.

[6]) Über dieses Büchlein vgl. Duhr I, 362.

tisque legibus in unam societatem convenirent et ad recte sancteque vivendum semetipsos quibusdam quasi vinculis adstringerent. Ita enim futurum videbatur, ut mutua sanctaque conspiratione virtuti studerent, et quod antea horrebant, aut aspernabantur, hoc nunc maxime expeterent, quando magna animorum confessione multi pietatem, quasi ex instituto profiterentur[7]).

Die Kongregation ist also nach den Worten des P. Coster eine ausgesprochene Erziehungseinrichtung und ihr Ziel ein ausgesprochenes Erziehungsziel. Sie sollte der allgemeinen Erziehung Nachhaltigkeit und Festigkeit verleihen. Man wollte in ihr nicht einen besonderen Typ von Menschen heranbilden, sondern einfach fortsetzen und vertiefen, was man bisher schon geübt hatte. Und zwar wollte man dies vor allem dadurch erreichen, daß man den Selbständigkeits- und Gemeinschaftstrieb der Jugend auffing und auf die Tugend hinlenkte. Coster hat in seinen Worten über das Ziel der Kongregation Grundanschauungen der heutigen katholischen Pädagogik vorweggenommen; daß nämlich alles Bemühen um den jungen Menschen darauf hinausgehen muß, daß der Heranwachsende allmählich die Güterwelt in seinen eigenen Geist aufnehme, so daß er das Denken und Normieren, das bisher der Erzieher an seiner Stelle besorgt hat, nun selbst übernimmt, daß aus einem unselbständigen Zögling ein selbständiger Mensch wird, der selbstverantwortlich entscheiden kann und will[8]). Man wollte in der Kongregation Leute heranbilden, die aufs Ganze des christlichen Lebens gehen, die sich nicht allein mit dem unbedingt Notwendigen zufrieden geben, sondern nach der Vollkommenheit streben. So schreibt Spinelli, einer der ersten, der sich mit der Kongregation beschäftigte: *Sunt autem quasi quaedam religionis pietatisque gymnasia, in quibus exercitatio virtutis cum ipsa vitae educatione conjungitur, ut adolescentium quidem animos optima institutio ac pietas occupet prius, quam pravitas ac intemperantia invadat*[9]). *... Siquidem in huiusmodi congregationibus omnis vitae ratio ad eam normam conformatur, quae optimam christianae religionis observationem tuetur, ac dirigit. Neque vero in ea tantum re opera datur, ut quod est divina lege praeceptum, id integre inviolateque servetur, sed in eo etiam elaboratur, ut omnes quotidie magis in pietatis studio excellant.* Der erste Geschichtsschreiber der Gesellschaft Jesu, Sacchini, faßt dieses Erziehungsziel der Kongregation in die Worte zusammen: *Finis propositus in pietate litterisque progressus*[10]). Ebenso bezeich-

[7]) Fr. Costerus, Libellus Sodalitatis, Köln 1610, Bl. *2 f.

[8]) Vgl. J. B. Lotz, Wertphilosophie und Wertpädagogik: ZkTh 57 (1933) 39.

[9]) P. A. Spinelli, Maria Deipara Thronus Dei, Neapel 1613, 580.

[10]) Sacchini, Historia S. J., II, Annus 1564 n. 37.

net Coster in einem Bericht als Aufgabe der Kongregation: „Frömmigkeit und gute Sitte und das Studium bei den Mitgliedern zu fördern und durch sie womöglich auch andere für Gott zu gewinnen“ [11]). Fast mit den gleichen Worten sprechen die Regeln von Aquaviva über das Ziel der Kongregation: *huius congregationis finis est virtus pietasque christiana et in litterarum studiis progressio* [12]).

Als Ziel der Kongregation gilt also die christliche Vollkommenheit mit besonderer Betonung der Standesvollkommenheit und des Apostolates. Letzteres wird nicht immer eigens hervorgehoben; es galt damals als ganz selbstverständlich; man konnte sich keine rechte Vollkommenheit denken ohne Ausstrahlung nach außen.

Es ist nicht überflüssig, auf dieses umfassende Ziel der Kongregation hinzuweisen; denn man begegnet nicht selten einer Darstellung des Kongregationszweckes, als ob die eigentliche Aufgabe der Kongregation in der Marienverehrung bestünde.

Gewiß bildet der marianische Gedanke schon sehr bald nach Beginn einen Grundstein im Gefüge des Kongregationsbaues. Aber dieser Gedanke trägt doch einen ganz bestimmten Akzent und nimmt eine ganz bestimmte Stelle ein. Man betonte in ihm in erster Linie nicht die Marienverehrung, sondern das Patrocinium Mariens. Der Akzent liegt also nicht auf der subjektiv-aszetischen Seite, nicht auf der Verehrung, sondern auf der objektiv-heilsökonomischen Seite, auf dem Patrocinium. Und zwar scheint das marianische Element nicht auf der geraden Linie des Zweckes auf. Es wird vielmehr indirekt beigefügt: *sub patrocinio,* unter dem Schutze Mariens wird das Ziel, die *virtus pietasque christiana,* angestrebt.

Der Gedankengang dabei ist folgender: Maria steht dem Heiland und uns besonders nahe. Niemand hat also an unserem Heile und an unserem Tugendfortschritt so innigen Anteil, und niemand kann uns soviel helfen wie Maria, *„per quam omnia bona in mortales descendunt“* [13]). Um sich nun deren mächtige Hilfe und Fürsprache zu sichern, wählten sich die Sodalen Maria „zur Herrin, Patronin und Fürsprecherin“ und verpflichteten sich, sie besonders zu verehren.

Dieser Struktur der Grundgedanken begegnen wir immer wieder in den Dokumenten. Sie liegt zugrunde der ersten Regel der Kongregation von Köln und Douai, wenn es darin heißt: *Haec*

[11]) Duhr I, 358.

[12]) Leges et Statuta, Regel III. Der Urtext ist italienisch (bei Mullan, Die Marianische Kongregation, n. 598 ff.). Die lateinische Übersetzung findet sich in zahlreichen Ausgaben; mir liegt vor die Ausgabe Ingolstadt 1695.

[13]) C. Lechner, Sodalis Parthenius, Dillingen 1628, Praefatio (gegen Ende).

Sodalitas instituitur in honorem beatissimae Virginis Mariae, ut studiosi, dum peculiari devotione sacratissimae Dei matri afficiuntur, eamque venerantur, singulare etiam auxilium ab ea in studiis et actionibus omnibus sentiant[14]). Nach der gleichen Struktur bauen sich auch die Regeln des P. Aquaviva auf: In der ersten ist die Rede vom Patrocinium der Mutter Gottes: *Cum Beatissima Virgo Dei Mater huius congregationis Patrona praecipua illam defendere ac fovere existimanda sit, quippe misericordiae Mater, quae se diligentes diligat, et ad eam pie ac religiose confugientes tueatur ac protegat: propterea par est imprimis, ut eiusdem Sodales non modo illam praecipua veneratione atque honore prosequantur....* Die zweite Regel spricht sodann von der Leitung und Verfassung der Kongregation. In der dritten Regel ist dann das Ziel angegeben: *Virtus pietasque christiana.*

Ganz im gleichen Geist faßt später das „Officium Racoczianum" diese Regeln mit den Worten zusammen: *Finis huius Congregationis est virtus pietasque christiana, et in litteris progressio; ad quem finem consequendum juvabit B. V. patrocinium... Quocirca Sodales Dei et misericordiae matrem, praecipuam sodalitatis patronam, magna semper veneratione prosequentur*[16]). Und ebenso treffend wird in einem Kandidatenunterricht auf die Frage: *Quis est finis Congregationis?* die Antwort gegeben: *Virtus et pietas, ut juventus in scholis non solum literas sed et pietatem et virtutem amare addiscat, et quia ad id consequendum nullus apud Deum potentior est B. Virgine, in eius cultu congregationes maxime exercentur*[17]).

Entsprechend diesen Grundgedanken sah man in der Kongregation an erster Stelle die *„sodalitas"*, die Vereinigung, die Gemeinschaft, das korporative Streben nach religiöser Lebensgestaltung. In der heutigen Literatur findet man die Kongregation bisweilen charakterisiert als „die organisierte Marienverehrung" und handelt darüber in dem Kapitel Heiligenverehrung[18]). Ganz anders in der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Der Theologe Baldesanus, der in seiner Jugend Zeuge war des Eifers der ersten Sodalen der römischen Kongregation, spricht in seinem Werke „Stimuli Virtutum" über die Marianische Kongregation in dem Kapitel *De conversatione Juniorum*[19]). Und wenn man nach dem Ur-

[14]) Frid. Reiffenberg, Historia S. J. ad Rhenum Inferiorem I, Köln 1764, Mantissa 54.

[16]) Leges et Statuta, Regel I.

[16]) Officium Racoczianum, Tyrnau 1749, 457.

[17]) Sodalis Mariani Gazophilacium, Neisse 1721, 36 (qu. 21).

[18]) Vgl. T. Tóth, Jugendseelsorge, Paderborn 1933, 366. 372.

[19]) Gu. Baldesanus, Stimuli Virtutum adolescentiae christianae dicati libri tres, Köln 1604, 139.

sprung der Kongregation suchte, ging man zurück bis auf die ersten Gründungen von religiösen Gemeinschaften überhaupt, bis in die ersten Zeiten des Christentums. Der „Sodalis Parthenius" des P. Lechner beginnt das Kapitel *De sodalitiorum partheniorum origine* mit dem Satze: *Qui primi sodalitia piorum hominum constituerunt, illi mihi videntur rem humanae vitae utilem apprime atque commodam reperisse.* Und dann verbreitet er sich über den Nutzen gemeinsamen Schaffens[20]). Die erste Regel der Innsbrucker Sodalität aus dem Jahre 1578 läßt den gleichen Gedanken durchblicken, wenn es in ihr heißt: *haec sodalitas instituitur in honorem B. V. M., ut plures conjunctis animis ad maiorem Dei Opt. Max. gloriam, animarum suarum salutem procurandam sancte conspirent, et ad veram mutuamque charitatem sese inflamment*[21]). Dieselbe Auffassung spricht aus dem Aggregationsdiplom des P. Aquaviva für die Münchner Kongregation: *Quod et ratio docet et quotidianus usus, non modo, ut Propheta dicit, esse jucundum et humanae naturae maxime consentaneum, ut in unum complures habitent fraterna charitate conjuncti, verum etiam bonum ac fructuosum, dum se invicem tum officiis juvant, tum exemplis ad virtutem accendunt, cum praesertim ipse Deus, qui ubicumque duo vel tres in eius nomine fuerint congregati, in eorum se medio foro testatus est, benedictionem illis et gratiam mandare solet uberiorem, accedente insuper beatissimae Virginis Mariae tutela et patrocinio, quam ille fidelibus omnibus quasi communem matrem ac generale perfugium voluit esse propositam . . .*[22]).

In all diesen Zeugnissen ist also die Kongregation in erster Linie gesehen als eine *sodalitas vitae christianae*, als eine Gemeinschaft des religiösen Lebens. Der marianische Gedanke kommt erst an zweiter Stelle. Sein Hauptinhalt ist das Patrocinium Mariens.

Vielleicht sind in keinem Dokumente diese Grundgedanken so deutlich ausgesprochen wie in dem Prooemium zu den Regeln der römischen Kongregation aus dem Jahre 1574, also aus einer Zeit, in der die Ideen des Gründers und der ersten Sodalen noch ganz lebendig sein mußten. Darin sprechen sich die Sodalen über den Zweck ihrer Vereinigung aus. Sie hätten sich zusammengeschlossen, weil Gott solchen Gemeinschaften seinen besonderen Beistand verleihe. Und sie wollen sich nun auch Satzungen geben, um wäh-

[20]) Lechner, Sodalis Parthenius, 1.

[21]) Leges Sodalitatis sub auspiciis sanctissimae V. Matris per Patres S. J. Oeniponti institutae Anno D. 1578 (Innsbruck, Archiv der Akademikerkongregation), Bl. 3.

[22]) Bei M. Sattler, Geschichte der Marianischen Kongregationen in Bayern, München 1864, 386.

rend ihrer Studienjahre ein frommes und erbauliches Leben zu führen. Weil es aber bei ähnlichen Vereinigungen Brauch sei, sich irgend einem himmlischen Patrone zu empfehlen, unter dessen Schutz und Obhut man sich stelle und von dem man dann auch den Namen nehme, so wollen sie sich der Annuntiata weihen, zu der sie eine besondere Andacht hätten[23]).

II. Der marianische Charakter

Nach den Berichten über die Gründung der Kongregation im Jahre 1563 war die Kongregation einfach eine Vereinigung junger Gymnasiasten zur Pflege eifrigen religiösen Lebens. „Einige auswärtige Schüler," so schreibt P. Thomas Raggius am 30. Juni 1563 in einem Berichte, „und zwar die frömmsten, haben eine Art christlich zu leben angenommen, die sehr erbaut und ihnen großen Nutzen bringt. Sie besteht darin, daß alle nach Beendigung der Schule in einer Klasse vor einem schön geschmückten Altare verbleiben: sie verrichten eine zeitlang Gebete, dann liest einer aus einem erbaulichen Buche etwas vor; an Sonn- und Feiertagen singen sie dort mit großer Andacht die Vesper"[24]). Ähnlich der Bericht von Sacchini zum Jahre 1563[25]). Von etwas spezifisch Marianischem ist in diesen Berichten zum ersten Jahre des Bestehens der Kongregation noch nicht die Rede. Man kann annehmen, daß der erwähnte Altar ein Mutter-Gottes-Bild trug und daß die Studenten bei ihren Zusammenkünften auch Mariengebete verrichteten. Das ist etwas ganz Selbstverständliches für jene Zeit

[23]) Der italienische Text bei Mullan, History 310: *È chiara cosa per testimonio delle Sacre Lettere et approvata per consenso comune, che alle Congregazioni bene ordinate et pacifiche assiste Dio Nostro Signore con particolare aiuto. Laonde noi con tale intenzione congregatici sotto la casa degli Padri della Compagnia di Giesù nella Chiesa del loro Collegio Romano dedicata alla Beatissima Vergine Annunciata, desiderosi di far profitto sì nelle lettere come nello spirito, habbiamo deliberato di fare alcune Constitutioni tra noi, le quali ne nostri studii con li spirituali esercitii ci aiutino a vivere piamento con Dio, quietamente fra di noi, et esemplarmente col prossimo et ci rendino più disposti a ricevere maggior lume, doni et gratia da Sua Divina Bontà. Et perchè gli è costume de simili Congregazioni raccomandarsi ad alcuno avvocato celeste, nella cui protetione et guardia si riposino et dal quale piglino il loro nome, havendo noi particolar devotione alla predetta Sacratissima Vergine Annuntiata, Madre di Dio, confidati nella clemenza et benignità sua, tutti humilmente a Lei ci dedichiamo, supplicandola che in tutte le nostre attioni ci sia propitia et particolarmente ci aiuti ad ordinare et osservare le regole di questo nostro instituto, che saranno le seguenti.*

[24]) Monumenta hist. S. J., Polanci compl. I, 375.

[25]) Sacchini, Historia S. J., II, Annus 1563 n. 7.

und für Schüler der Jesuiten. Aber die Quellen sprechen davon nicht ausdrücklich. Auf jeden Fall sahen die Berichterstatter darin nichts Besonderes und Bemerkenswertes; sonst hätten sie es gebracht. Anders in den Berichten zum zweiten Jahre, 1564. Da lesen wir bei Sacchini: *Quae coepta superiore anno sodalitas discentium erat, ea Beatissimae Virginis subjecta hoc anno tutelae est*[26]. Schon seinem Berichte zum Jahre 1563 hatte er hinzugefügt: *Ex his rudibus initiis sodalitates, quae deinde B. Virgini praecipuo studio dedicatae, tam insigni cum juventutis atque aliorum bono certis formatae institutis, late per omnes mundi oras fusae sunt, emanarunt*[27]. Worin diese *dedicatio* bestand, erklärt dann näher der angeführte Bericht zum darauffolgenden Jahre 1564: *Beatissimae Virginis subjecta tutelae est.*

In der gleichen Richtung äußert sich ein Bericht des P. Malavolta vom 14. Juli 1564: *Adjungam, plerosque, inferiorum praesertim classium, discipulos convenisse, ut societatem instituerent, eamque Beatissimae Virginis tutelae commendarent*[28].

In diesem Sich-unter-den-Schutz-Mariens-stellen erblicken also die Berichterstatter etwas für die Kongregation Neues und Charakteristisches. Und wir müssen sagen: Dadurch wurde die Kongregation aus einer frommen Vereinigung, wie es so viele andere waren, zur Marianischen Kongregation; dadurch erhielt sie den marianischen Charakter. In etwas anderem kann man letzteren nicht suchen. Nicht in der Marienverehrung überhaupt. Denn man kann nicht annehmen, daß Leunis erst im zweiten Jahre und nicht schon von Anfang an auf Maria hingewiesen habe. Auch nicht in einer besonderen Art der Marienverehrung, in einer Art marianischer Aszese. Denn die Berichte erwähnen nichts Derar-

[26]) Ebd., Annus 1564 n. 37.

[27]) Ebd., Annus 1563 n. 7. — Es heißt den Sinn des ursprünglichen Textes ändern, wenn man mit A. Niederegger (Der Studentenbund der Marianischen Sodalitäten, Regensburg 1884, 12) und W. Kratz (Aus alten Zeiten 14) übersetzt: „Aus diesen unbedeutenden Anfängen entwickelten sich die Bündnisse, die dann, der besonderen Verehrung der seligsten Jungfrau geweiht, . . durch alle Weltteile sich verbreitet haben." Es steht im Text nicht *B. Virginis praecipuo studio dedicatae*, sondern *B. Virgini* (Dativ!) *praecipuo studio dedicatae;* nicht „der besonderen Verehrung der seligen Jungfrau geweiht", sondern „in besonderer Weise der seligen Jungfrau geweiht". Nicht eine Zweckbestimmung drücken die Worte aus, sondern eine *dedicatio*, eine Zueignung. Was dieses Beispiel der sinnändernden Übersetzung zeigt, kann man auch sonst in der Kongregationsliteratur der letzten Jahrzente finden: Die Auffassung, die Marienverehrung sei der eigentliche Zweck der Kongregation, war manchen so selbstverständlich geworden, daß man sie sogar in die Quellen hineinlas.

[28]) Monumenta hist. S. J., Polanci compl. I, 470.

tiges; und dann darf man solches bei schlichten, unkomplizierten Kindern des Südens nicht annehmen. Den marianischen Charakter erhielt die Kongregation, wie die Berichte sagen, durch das Sich-unter-den-Schutz-Mariens-stellen.

Aus der weiteren Entwicklung ist für unsere Untersuchung folgendes hervorzuheben: Die Kongregation stand bereits da als eine Vereinigung mit festen Regeln und einer straffen Organisation. So glich sie in vielem einer Bruderschaft, wie es deren damals viele gab. Auch das hatte sie mit ihnen schon gemein, daß sie sich einen Patron gewählt hatte. Es war nur folgerichtig, wenn die Kongregation sich nun auch einen Titel zulegte; denn die Bruderschaften führten alle einen solchen. Die Kongregation nahm den Titel von der Kapelle des römischen Kollegs, die dem Geheimnis Mariä Verkündigung geweiht war. So nannte sich die Sodalität *Congregatio B. M. V. Annuntiatae.* Wann diese Titelannahme stattfand, steht nicht fest, vielleicht schon 1564[29]).

Die Entwicklung fand einen gewissen Abschluß mit der Bulle *Omnipotentis Dei* Gregors XIII vom Jahre 1584[30]). Schon früher hatte der gleiche Papst die römische Kongregation gutgeheißen und ihr verschiedene Ablässe verliehen. Jetzt bestätigte er sie aufs neue, erhob sie zur Hauptkongregation unter dem Titel „Mariä Verkündigung" und verlieh dem General der Gesellschaft Jesu das Recht, auch an anderen Kollegien außerhalb Roms unter dem gleichen Titel Kongregationen zu gründen und der römischen zu aggregieren. Im Jahre 1587 gab Aquaviva die Regeln neu heraus und verpflichtete alle Kongregationen darauf. Die Regeln beginnen mit dem Satz: „Maria ist die Hauptpatronin der Kongregation." Damit ist das Verhältnis der Kongregation zu Maria, der marianische Charakter, auf eine kurze Formel gebracht.

In den weiteren offiziellen Dokumenten begegnen wir immer wieder diesen und ähnlichen Ausdrücken wie: „Maria ist die Patronin der Kongregation"; „Die Kongregation steht unter dem Schutze Mariens" usw. Was wollen diese Ausdrücke besagen. Was bedeutet zunächst der Ausdruck: Maria ist die Hauptpatronin der Kongregation?

Wir müssen hier zurückgehen bis auf die älteste christliche Zeit, da man anfing, über den Reliquien der Märtyrer zu deren Ehren und Andenken Altäre und Kirchen zu errichten und sich ihrer Fürbitte zu empfehlen. Aus der römischen Rechtssprache ward für die Märtyrer und dann auch für die Confessores der Name *patronus*, Schutzherr, übernommen. Seit Ende des 4. Jahrhunderts

[29]) Mullan, History 49.

[30]) Der Text der Bulle bei E. Mullan, Die Marianische Kongregation dargestellt nach den Dokumenten, 4. Aufl., Wien 1913, n. 508 ff.

siedelten sich um die Grabstätte oder Kirche des Heiligen, die gewöhnlich auch dessen Namen trug, Leute in klösterlichen Instituten an; sie standen unter dem Schutze des Heiligen, galten als seine Familie (z. B. *familia s. Ambrosii)* und besorgten dessen Dienst. Der Patron hinwiederum unterstützte die Gebete der Schützlinge, stand ihnen in Nöten und Gefahren bei. Statt des Wortes *patronus* gebrauchte man auch das Wort *dominus.* Entsprechend dieser Bezeichnung heißt dann der Klient *servus* oder *famulus*[31]). Der erwachte Sinn für das klassische Latein holte die weiteren Ausdrücke: *sub tutela, sub clientela, sub patrocinio* u. ä. hervor. Mit der Zeit war es Gewohnheit geworden, daß jeder Ort, ja auch ganze Gemeinden und Länder sich einen Patron wählten. Dieser Patron wurde öffentlich, d. h. von Klerus und Volk verehrt und durch ein Fest gefeiert. Hatte man mehrere Heilige zu Patronen gewählt, so wurde einer als Hauptpatron anerkannt *(patronus principalis)* und sein Fest vor den anderen Nebenpatronen *(patroni minus principales* oder *secundarii)* gefeiert[32]). All diesen Ausdrücken begegnen wir später in den Kongregationsdokumenten, wo es sich darum handelt, das Verhältnis der Kongregation zu Maria zu charakterisieren. Denselben Weg gingen die Ritterorden, Kaufmannsgilden, Zünfte und Bruderschaften. Auch sie wählten sich einen Heiligen zu ihrem Patron, riefen ihn um seine Fürbitte an, nahmen sein Bild in ihr Wappen und begingen seinen Gedenktag auf feierliche Weise. Dabei wurden beim Gottesdienst in der Predigt das Leben und die Tugenden des Patrones zur Nachahmung empfohlen[33]).

Nachdem P. Leunis die Studenten des römischen Kollegs zu einem Bunde zusammengeschlossen und so eine Art Bruderschaft *(confraternitas)* gebildet hatte, war es ganz selbstverständlich, daß er sie einem Schutzheiligen anvertraute. Hatten andere Vereinigungen irgend einen Heiligen zum Patron erwählt, warum sollte er seiner Vereinigung nicht die himmlische Mutter zur Schutzfrau geben? Sie ist doch mächtiger als alle anderen Patrone. So unterstellte er denn die Sodalität dem Schutze der seligsten Jungfrau. Die oben angeführte Einleitung zu den Regeln der römischen Kongregation aus dem Jahre 1574, die ihrer Substanz nach wohl auf Leunis zurückgehen, spricht diese Gedanken ganz klar aus[34]). In diesem Sinne beteten die Sodalen auch in der Weiheformel: *Eligo te hodie in Dominam, Patronam et Advocatam meam . . . recipe me in servum tuum*[35]).

Die Jesuiten hatten auch in anderen Städten unter ihren Schülern zur Pflege des religiösen Lebens und zur Ausübung guter Werke fromme Bündnisse gebildet. Diese waren ähnlich einge-

[31]) Vgl. F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer II, Freiburg 1880, 599.

[32]) Vgl. H. Samson, Die Schutzheiligen, Paderborn 1889, 4 f.; M. Gatterer, Annus liturgicus, Ed. 4., Innsbruck 1925, 394 ff.

[33]) Samson 5.

[34]) Anm. 23.

[35]) Mullan, Die Marianische Kongregation, n. 2102.

richtet wie die Kongregation des römischen Kollegs, standen aber in den ersten Jahren mit ihr in keiner Verbindung — sie waren auch nicht von Rom aus eingeführt worden — und hatten ihre eigenen Regeln[36]). Sie nannten sich ebenfalls *congregationes* oder *sodalitates*. Aber dieses Wort hatte im 16. Jahrhundert noch nicht den ausschließlichen Sinn, den wir heute damit verbinden. Ursprünglich ward es kaum anders genommen als zum Ersatz für das barbarische *confraternitas*. Auch war zwischen Kongregation und Bruderschaft, was die Organisation und Betätigung anbelangt, nicht viel Unterschied. Deshalb rechnete man damals die Kongregationen allgemein zu den Bruderschaften und die deutschen Übersetzungen der Regeln gaben das Wort *congregatio* fast immer mit „Bruderschaft" wieder[37]). Auch die päpstlichen Akten nennen die Kongregationen oft *confraternitates*. Solche Kongregationen oder *confraternitates* gab es schon vor der Errichtung der Hauptkongregation in Rom (1584) an vielen Orten, so in Köln (gegründet 1575), in Prag (1575), Innsbruck (1578) usw. Die meisten dieser Sodalitäten hatten sich wie die römische unter den Schutz der seligsten Jungfrau gestellt. So beginnen die Regeln von Douai und Köln, die dann von den meisten deutschen Kongregationen übernommen wurden: *Haec Sodalitas instituitur in honorem B. V. M.*[38]). Demnach nannten sie sich *Sodalitates B. V. M.* Sie bemühten sich alsbald nach ihrer Gründung, die Bestätigung des Apostolischen Stuhles zu erhalten. Die Ausdrücke, mit denen die Bestätigungsbullen die Stellung der Kongregationen zur Mutter Gottes umschreiben, sind die gleichen wie bei der römischen Kongregation. Da lesen wir z. B.: *ut sodales ipsi sub augustissimo divae Virginis*

[36]) Vgl. A. Kroeß, Geschichte der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu I, Wien 1910, 543.

[37]) A. Kroeß, Die Kongregationen in Wien und Böhmen vor der Errichtung der Hauptkongregation in Rom: Präsides-Korrespondenz 8 (Wien 1914) 117 ff.

[38]) Reiffenberg, Mantissa 54. — Wiederum trifft die Übersetzung, wie wir sie bei Kettenmeyer (Die Anfänge der Mar. Sodalität in Köln 5) und anderen finden: „Die Sodalität bezweckt die Verherrlichung der Gottesmutter", nicht den Sinn des Textes. Auch hier will der Satz nicht eine Zweckbestimmung ausdrücken, sondern wie die oben angeführte Stelle aus Sacchini (Anm. 27) eine *dedicatio*, eine Zueignung. Wenn es von einem Altar heißt: er wird errichtet *in honorem s. Joseph*, darf man auch nicht übersetzen: „der Altar bezweckt die Verherrlichung des hl. Joseph." Sein Zweck ist vielmehr, der Feier des hl. Opfers zu dienen; dem hl. Joseph aber wird er geweiht zur Erinnerung und Ehrung; die Stifter haben die Nebenabsicht, den Heiligen zu ehren und seine Fürbitte und Hilfe sich zu sichern. Vgl. J. Braun, Der christliche Altar, München 1924, I, 725.

nomine et patrocinio in viam mandatorum Domini gradientes . . .[39]), oder: *Sodalitas sub auspiciis sanctissimae V. Matris . . .*[40]). Einige Kongregationen hatten sich auch bereits wie die römische einen Titel von einem Geheimnis der Mutter Gottes beigelegt. So nannte sich die 1580 in Olmütz gegründete Kongregation „*Sodalitas Virginis assumptae*"[41]). Nachdem Gregor XIII in der Bulle *Omnipotentis Dei* angeordnet hatte, daß alle Kongregationen, die an die römische Hauptkongregation angegliedert werden wollen, den Titel von der Verkündigung anzunehmen hätten, mehrten sich ständig die Kongregationen mit diesem Titel.

Was läßt sich aus dieser Bestimmung des Papstes und aus dem Titel für den marianischen Charakter erschließen?

Das Wort *titulus* bezeichnet die Besitzurkunde. Grab, Altar und Kirche über den Reliquien eines Martyrers oder Bekenners galten als dessen Eigentum und trugen als solche auch dessen Namen[42]). Im späten Mittelalter weihte man Altäre und Kirchen auch einem Geheimnis aus dem Leben des Herrn oder der Mutter Gottes. Das Fest des betreffenden Heiligen oder des Geheimnisses feierte man als das „Titularfest" *(festum tituli)*[43]). Im Anschluß an diesen Brauch der Liturgie nahmen auch religiöse Gemeinschaften und Bruderschaften einen Titel an, meist von dem Patrone, unter dessen Schutz sie sich gestellt hatten, oder von dem Geheimnis, das mit dem Zwecke der Vereinigung in Beziehung stand. Daher die Namen Rosenkranzbruderschaft, Bruderschaft vom heiligsten Sakrament u. ä.; Patron und Titel sind an und für sich nicht das gleiche, fallen aber oft zusammen.

Für die Kongregationen war es naheliegend, sich den Titel von Maria, ihrer Patronin, oder von einem Geheimnis aus dem Leben derselben zuzulegen. So kam schon durch den Titel zum Ausdruck, daß es sich bei ihnen um Marianische Sodalitäten, d. h. um solche Sodalitäten handelt, die unter dem Schutze der Mutter Gottes stehen.

Aber von Anfang an gab es Sodalitäten, die einen anderen Titel führten; so z. B. in Wien im Konvikte der Gymnasiasten eine „*Sodalitas Divae Barbarae*", in Graz eine „*Sodalitas S. Spiritus*", in Olmütz eine „*Sodalitas S. Annae*". P. Lechner führt in der ersten Auflage seines „Sodalis Parthenius" viele solcher Sodalitäten an. Man rechnet sie gewöhnlich zu den Marianischen Kongregationen. Aber geschieht dies mit Recht?

Wenn man nur den Aufbau und die Arbeitsweise dieser Sodalitäten ins Auge faßt, so könnte man die Frage bejahen. Denn

[39]) Mullan, Die Marianische Kongregation, n. 2217.

[40]) Nuntius Felicianus in dem Ablaßschreiben für die Innsbrucker Kongregation 1578, Acta Sodalitatis B. V. M. Oeniponti, I 35 (Innsbruck, Archiv der Akademikerkongregation).

[41]) Kroeß, Geschichte 548.

[42]) Kraus, a. a. O.

[43]) Vgl. Gatterer, a. a. O. 386.

darin haben sie sich von den Marianischen Kongregationen kaum unterschieden; sie waren ja auch von Jesuiten gegründet und geleitet wie die Marianischen Kongregationen und das allein schon brachte eine gewisse Gleichheit mit sich. Aber in etwas ganz Wesentlichem unterschieden sie sich von den Marianischen Kongregationen: Sie hatten nicht Maria zur Patronin und hatten ihre eigenen Regeln. Da Gregor XIII bestimmt hatte, daß die Sodalitäten, die an die römische Hauptkongregation aggregiert werden wollten, den Titel Maria Verkündigung tragen müssen, so konnten die genannten Sodalitäten nicht aggregiert werden. Dies bedeutete den Verlust von reichen Ablässen und wertvollen Privilegien, z. B. in bezug auf das Visitationsrecht von Seiten der Ordensobern. Um nun diese Vorteile auch jenen Sodalitäten zukommen zu lassen, die nicht den Titel Mariä Verkündigung trugen, wandte sich Aquaviva mit einer diesbezüglichen Bitte an Sixtus V. Und letzterer gestattete die Errichtung und Aggregierung von Kongregationen *tam sub eodem Beatae Mariae Annuntiatae quam alio quovis titulo et invocatione*[44]). Auf Grund dessen konnten nun die oben genannten Kongregationen aggregiert werden. Aber dadurch wurden sie „Marianische" Kongregationen doch nur *per denominationem externam*. Innerlich behielten sie alles bei wie früher. Die Barbara-Kongregation in Wien z. B. hatte noch im Jahre 1631 — wie aus ihrem Manuale hervorgeht — ihre eigenen Regeln; ihre Patronin war die hl. Barbara; das Hauptfest war das Fest dieser Heiligen; an diesem Tage hatten alle Sodalen, auch die Auswärtigen, an der Versammlung teilzunehmen. Bei der Aufnahme in diese Kongregation weihten sich die Sodalen nicht der Mutter Gottes sondern der hl. Barbara und zwar mit den gleichen Worten, wie sie bei der Aufnahme in die Marianische Kongregation Anwendung fanden. Die Sodalen beteten: *Sancta Barbara, Virgo et Martyr, Ego . . . te hodie in Dominam Patronam et Advocatam eligo, firmiterque statuo ac propono numquam te derelicturum . . .*[45]). Daß man derartige Kongregationen nicht mit vollem Recht Marianische Kongregationen nennen konnte, dessen war man sich schon damals bewußt. P. Lechner bringt in der ersten, anonym erschienenen Auflage seines „Sodalis Parthenius" (in den späteren nicht mehr) eine Aufzählung der bis dahin errichteten und aggregierten Kongregationen. Er schickt aber eine Bemerkung voraus: er müsse

[44]) Mullan, Die Marianische Kongregation, n. 556.

[45]) Manuale almae congregationis D. Barbarae Virg. et Mart. in collegio convictorum Soc. Jesu Viennae erectae et confirmatae, Wien 1630, 36. — Vgl. den Artikel des Verfassers „War die Barbara-Sodalität in Wien eine Marianische Kongregation?": Präsides-Korrespondenz 27 (1933) 268—271.

zuerst die Bedenken derjenigen zerstreuen, die da meinen, er führe in einem Verzeichnis von Marianischen Kongregationen mit Unrecht auch solche Sodalitäten an, die nicht einen Marianischen sondern irgendeinen anderen Titel tragen: *qui ita disputant,* so antwortet er auf den Einwurf, *hoc contra responsi habeant, multas a Societatis Patribus congregationes institui potuisse tam sub eodem B. M. Annuntiatae quam alio quovis titulo et invocatione et Romano Sodalitio aggregari ut iisdem Sixtus V indulsit*[46]). Lechner gesteht also zu, daß solche Sodalitäten nicht nach ihrem inneren Wesen, sondern nur durch eine Verfügung des Papstes den Marianischen Kongregationen zugezählt werden konnten.

Diese Verfügung hob die goldene Bulle Benedikts XIV im Jahre 1748 wieder auf. Sie geht von dem Grundsatz aus: Wenn eine Sodalität schon die Ablässe und Privilegien der römischen Hauptkongregation genießen will, dann soll sie auch das Charakteristische der Marianischen Kongregation annehmen, nämlich das Patrocinium und den Titel der seligsten Jungfrau:

Sane dignum et congruum arbitrantes ut, quemadmodum Primaria Congregatio seu Primarium Sodalitium praedictum sub gloriosissimae Dei Genetricis titulo et protectione in via pietatis progreditur, ita et aliae piorum Sodalium Congregationes, quae spiritualium gratiarum huiusmodi participationis consortes sunt aut esse cupiunt, sub tantae Virginis patrocinio et auspiciis in similium piorum operum exercitatione proficiant, et per hoc eidem Primariae Congregationi seu Primario Sodalitio tanquam membra capiti congruere dignoscantur: decernimus et statuimus ut, si aliquod fuerit huiusmodi Sodalitium aut Congregatio apud Ecclesias, Domos, Collegia seu Residentias Presbyterorum Societatis Jesu, cuius titulus non quidem Beatae Mariae Virginis, sed vel alicuius Sancti vel cuiuslibet alterius generis exsistat; quo valeat in posterum Indulgentiis et gratiis frui et gaudere quae praefato Primario Sodalitio seu Primariae Congregationi, cui aggregari cupiat seu jam aggregatum fuerit, ab Apostolica Sede concessae sunt, ... Beatissimam Virginem Mariam in Patronam etiam eligere, ejusdemque mysterium aliquod seu festivitatem pro titulo, simul cum alio Patrono aut titulo sibi alias electo, seu deinceps eligendo assumere et retinere debent[47]).

Aus diesen Erklärungen und Bestimmungen der Goldenen Bulle geht klar hervor, was eine Sodalität zu einer Marianischen Kongregation macht: Nicht der Aufbau und nicht die Arbeitsweise, nicht die Privilegien und die Ablässe bewirken es, sondern das Patrocinium der Mutter Gottes. Darin also, in dem Patrocinium, in dem der Mutter Gottes Geweihtsein liegt der marianische Charakter begründet.

[46]) Sodalis Parthenius sive libri tres, quibus mores sodalium exemplis informantur, opera maiorum sodalium academicorum B. M. V. Annuntiatae in lucem dati, Ingolstadii 1621, 22 f.

[47]) Mullan, Die Marianische Kongregation, n. 1032 ff.

Das Verständnis für diesen Begriff des Patrociniums war im 16. und 17. Jahrhundert noch ganz lebendig. Die einzelnen Kirchen waren einem „Patron" anvertraut, z. B. dem Grundherrn, der für die Erhaltung der Kirche und die Bestellung des Geistlichen zu sorgen hatte und dafür besondere Ehrungen empfing. Auch einzelne Kongregationen hatten sich unter den mächtigen und einflußreichen Personen einen Beschützer und Anwalt bestellt. Ihr Verhältnis zu diesem „Patron" bezeichneten sie mit den gleichen Ausdrücken, wie das Verhältnis der Kongregation zu Maria. So widmete die Grazer Kongregation 1672 ihre Jahresgabe (Xenium) dem Grafen Sigismund von Dietrichstein *„Domino Domino ac Patrono suo colendissimo"*; und sie nannten sich seine *„aeternum devoti clientes"*[48]).

Wenn also die erste Regel sagte: „Maria ist die Hauptpatronin der Kongregration", so wußten die Sodalen damit, in welchem Verhältnis sie zu Maria stehen; daß zwischen ihnen und Maria das gleiche Verhältnis obwaltet wie zwischen dem Patron und seinem Klienten: Schutz und Hilfe auf der einen Seite, Verehrung und Treue auf der anderen Seite. In diesem gegenseitigen Verhältnis erblickte man den marianischen Charakter der Kongregation und dies wollte auch der Name *Congregatio B. M. V.* oder *Sodalitium Parthenium* zum Ausdruck bringen. *„Sodalitia Virginis patrocinio consecrata sunt; unde et nomen Parthenium invenere"*[49]).

Uns ist heute der Begriff *patrocinium* etwas verblaßt; er sagt uns nicht mehr viel. Daher mag es kommen, daß manche heute den marianischen Charakter der Kongregation anders deuten und ihm einen anderen Inhalt geben wollen. Sie verlegen ihn in eine besonders intensive Verehrung und Andacht zu Maria, die gleichsam als Universalmotiv in jede religiöse Handlung einfließe und so dem ganzen religiösen Leben des Sodalen eine „marianische" Färbung gebe. Die Kongregation habe — so meinen manche — eine besondere Aszese mit einer bewußt marianischen Prägung. Mag sein, daß das heutige Kongregationsschrifttum sich bisweilen in dieser Richtung bewegt; das Kongregationsschrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts — einer Zeit, die man allgemein als die Blütezeit der Kongregationsbewegung bezeichnet — weiß nichts von einer solchen spezifisch marianischen Aszese. Eine nähere Darstellung der Aszese der Kongregation jener Periode soll dieses dartun.

---

[48]) Annus Crucifixi Dei Jesu . . . Sod. B. M. V. per Angelum salutatae in Archid. et Acad. S. J. Coll. Graec. pro Xenio oblatus. Anno 1672, (2).

[49]) Spinelli, a. a. O. 580.

III. Die Aszese der Kongregation

Die Kongregation ist ein Kind der Gesellschaft Jesu. Dies läßt von vornherein erwarten, daß sie auch das Gepräge dieses Ordens an sich trägt, und sich namentlich in der Art und Weise, das religiöse Leben aufzubauen, als dessen Kind erweist.

In der Tat finden wir in der Frömmigkeit der Kongregation alle Züge jener Frömmigkeit, wie sie die Jesuiten in den Exerzitien und in ihrer übrigen Seelsorgetätigkeit in das Volk trugen. Den Hauptakzent legten sie auf den Sakramentenempfang, auf das Gebet, die Verehrung der Heiligen namentlich der Mutter Gottes, auf solide Tugend und auf Übung guter Werke[50]). Die gleichen Grundzüge weist nun auch die Frömmigkeit auf, wie sie in den Regeln und Gebräuchen der Kongregation niedergelegt ist.

Als das Hauptmittel zur Heiligung bezeichnen die Statuten in allen Fassungen den eifrigen Empfang der Sakramente der Buße und des Altares. So bestimmt die Regel von 1574:

„Da es der Zweck unserer Kongregation ist, Wissenschaft mit christlicher Frömmigkeit zu verbinden, und da das einzige und hauptsächlichste Mittel dazu der häufige Empfang der Sakramente ist — was auch die Heiligen allgemein anraten —, so nehmen wir uns vor, diesen zu pflegen. Deshalb setzen wir fest, daß die Mitglieder unserer Kongregation alle 14 Tage beichten und jeden ersten Monatssonntag zur Kommunion gehen müssen; überdies noch an den Festen des Herrn und der Mutter Gottes“[51]).

Fast mit den gleichen Worten sprechen die allgemeinen Statuten des P. Aquaviva vom Jahre 1578: *Quoniam huius Congregationis finis est Virtus, Pietasque christiana et in literarum studiis progressio: ad quem finem assequendum Sacramentorum sanctissimorum frequentia perutilis est* ...[52]). Desgleichen die Regel der Linzer Kongregation: *Facultatem quisque sua observandi ut habeat abundantiorem, eam ex devota usurpatione Sacramentorum in se derivare conabitur*[53]). — Die überragende Bedeutung, die die Kongregation dem Sakramentenempfang beilegte, geht auch daraus hervor, daß sie von den Magistratsmitgliedern, also von denen, die den Kongregationsgeist am tiefsten erfassen sollen, in dieser Hinsicht mehr

[50]) Vgl. Duhr I, 439 ff.

[51]) Bei Mullan, History 310: *Essendo il fine di questa nostra Congregatione congiongere le letterè con la pietà christiana, et conoscendo unico et principal mezzo per conseguir tal fine la frequenza de Santi Sacramenti, per esser ciò consiglio comune de' Santi, noi ci proponiamo di abbracciarlo* ...

[52]) Leges et Statuta (s. o. Anm. 12), Regel III.

[53]) Manuale almae congregationis B. V. M. annuntiatae in caesareo collegio S. J. Lincii erectae et confirmatae, Linz 1632, 3.

verlangte, als von den übrigen: *Officiales tamen praecipui quintodecimo quoque die minimum confitebuntur. Iidem vero Eucharistiae Sacramentum plus aliquanto quam alii frequentabunt*[54]).

Nächst dem Sakramentenempfang betonen die Statuten besonders die Pflege des Gebetes in seinen verschiedenen Arten. Schon die gewöhnliche Versammlung ist darauf angelegt: Es wird aus einem frommen Buche vorgelesen, daran knüpft sich ein Colloquium, eine Art geistliches Gespräch; oder es hält der Präses oder auch ein Sodale eine geistliche Ansprache; das ganze ist umrahmt von kirchlichen Gebeten.

Die tägliche Gewissenserforschung, die Führung durch den regelmäßigen Beichtvater, die jährliche Generalbeichte usw. sollen das Streben nach Vervollkommnung stets wachhalten. Täglich sollen die Sodalen die hl. Messe hören, den Rosenkranz oder das Officium B. M. V. beten und das ganze Tagewerk durch Gebet, mündliches und betrachtendes, heiligen. — Die Regeln dringen auf solide Tugend und vorbildlichen Lebenswandel; sie empfehlen die Übung guter Werke wie den Besuch der Spitäler und Kerker, den Unterricht der Kinder im Katechismus u. ä.[55]).

Damit zeigen sie in kurzem den Weg, auf dem sie die Sodalen zur *virtus pietasque christiana* führen wollen. Es ist eine einfache, unkomplizierte, aber kernige Frömmigkeit, die auf das Wesentliche geht. Sie verfolgt keine besondere Richtung, strebt keinen speziellen Typ an, sondern will das Ganze, und nimmt alle Mittel auf, wie sie die katholische Glaubens- und Sittenlehre darbietet.

Geradezu klassisch hat diese Frömmigkeit der schon angeführte Theologe Baldesanus dargestellt. Nachdem er das hohe Ziel, die Idee der Kongregation, aufgezeigt hat, fährt er fort:

Ad tantam animi securitatem aspirant atque (ut ego tum praesens pro certo comperi) perveniunt illa via, qua nulla est in Ecclesia christiana certior: Prius quam in sodalitatis communionem admittantur, magna accuratione... omnia totius anteactae vitae crimina confitentur. Atque hac confessione, si quid sordium ex incauta superioris vitae consuetudine contraxerint, abluunt et expurgant. Succedit sacratissimi Sacramenti communio, cum qua... plenam omnium criminum indulgentiam adepti, quasi modo geniti infantes puri candidique in niveum illum recipiuntur coetum. Iam ut animae hunc candorem non modo integrum sed splendidiorem indies praestent, non minorem adhibent diligentiam. Frequenter ad fontem omnis puritatis accedunt... Domi partem aliquam temporis orationi dare, quam vocant mentalem, partem in excutienda conscientia ponere; mane Sacro Missae religiose interesse; vesperi Sanctissimam Matrem Litaniis invocare, quotidiana sunt. Conveniunt praeter Dominicos festosque dies... nonnullis per hebdomadam diebus. Hic vel libros de rebus spiritualibus alii le-

[54]) Leges et Statuta, Regel III.

[55]) Leges et Statuta, Regel V—XIII.

gunt, alii audiunt; vel a praefecto poenas sibi ob culpas impositas assumunt... Corpus arcte et duriter tractant, non modo contentissimo perpetuoque studio... sed praecipua etiam asperitate secretisque poenis, qua sua sponte, quo Deo sanctissimaeque Matri magis placeant, a semetipsis severiter exigunt... Atque in his omnibus ductum sequuntur unius gubernatoris. Nam, et ut solitas exercitationes conservent et in virtute in dies faciant progressionem, non modo de suo corpore Praefectum... habent, sed est etiam, qui continuo labore res secretissimas tractet et regat unus omnium confessarius, ac praeter hunc alius, cuius in rebus spiritualibus quae ad externam Congregationis administrationem pertinent, spectetur industria[56]).

Ebenso klar, nur noch kürzer faßt P. Coster die Aszese der Kongregation mit folgenden Worten zusammen:

Cuius Sodalitatis scopus et finis hic est: ut quotquot in eam adscripti sumus, salutem nostram cum Divina gratia, ad Dei Gloriam procuremus, atque in auxilium proximorum, quisque pro talento sibi credito, invigilemus. Quem finem ut assequamur, optima est instituta ratio frequentis confessionis et communionis Corporis Christi. Quae sacramenta magnam habent vim, ut animum hominis Christiani cum Deo suo conjungant, vitia depellant, virtutes inserant, Spiritus sancti charismata infundant... Accedit frequens oratio, potissimum Rosarii et precum aliarum, quibus auxilium et patrocinium Dominae nostrae M. V. imploramus. Denique conatus ad alios incitandos, et permovendos...[57]).

Das ist, um in der Sprache der heutigen Zeit zu reden, wesentliche, organisch aufgebaute Frömmigkeit. Sie steuert nicht auf einen besonderen Typ hin, bevorzugt bei der Grundlegung nicht ein bestimmtes Dogma, etwa das marianische, sondern baut sich auf auf der allgemeinen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche.

Ein getreues Spiegelbild der Frömmigkeit der Kongregation sind auch die vielen Handbücher der verschiedenen Kongregationen[58]). Sie hatten den Zweck, den echten Sodalengeist zu vermitteln und stets lebendig zu erhalten; sie können deshalb als unverfälschte Quellen der Kongregationsaszese angesehen werden. Der Geist nun, der aus ihnen spricht, ist kein anderer als der der allgemeinen katholischen Frömmigkeit. Schon die Titel mancher Handbücher sagen dies. *„Manuale Sodalitatis B. M. V. sive exercitium spirituale christianae pietatis"*, also „Übung der christlichen Frömmigkeit", so der Titel eines Handbuches, das im Jahre 1601 in Köln erschienen ist. P. Coster nennt seinen *Libellus Sodalitatis* auch *Christianae Institutiones*. Der Inhalt dieser Handbücher entspricht ganz dem, was der Titel ankündigt. Wir würden ein solches Handbuch

[56]) Baldesanus 143 ff.

[57]) In der Vorrede zur ersten Auflage seines Libellus Sodalitatis, den er 1579 anonym herausgab mit dem Titel: Bulla super forma juramenti professionis fidei, Löwen 1579, 3 f.

[58]) Vgl. Duhr II, 2, 110 ff.

heute „Gebet-, Belehrungs- und Erbauungsbuch" nennen. Es würde in die Hand eines jeden katholischen Studenten, nicht nur in die der Sodalen passen.

Der *Libellus Sodalitatis* von P. Coster — um an einem Beispiel die Anlage dieser Handbücher zu zeigen — bringt in seinem ersten Teile einen Unterricht über Beicht, Kommunion, Gebet, Betrachtung, Heiligung des Tagewerkes usw. Der zweite Teil spricht über die Mittel, die Gebote zu beobachten, die Hauptsünden zu meiden und ein gediegenes Tugendleben zu führen. Es folgen Betrachtungen über die letzten Dinge, eine Erklärung der Zeremonien und liturgischen Gebräuche der Kirche; den Schluß bilden Ausführungen über das Vaterunser, Ave Maria und das Glaubensbekenntnis. Dieses Büchlein von P. Coster ist für uns um so wertvoller, als es, wie der Verfasser in der Einleitung sagt, nur eine Wiedergabe seiner Kongregationsvorträge ist, und so zeigt, was die Kongregation die Sodalen eigentlich lehrte. Das Marianische tritt in diesen Vorträgen durchaus nicht in den Vordergrund. Coster bleibt immer bei seinem Thema und behandelt es gründlich und klar, in katechetischer Form.

Andere Handbücher[59]) legen noch ausführlicher dar, wie der Sodale das Ideal des katholischen Studierenden eigentlich verwirklichen kann. Sie gehen bis ins einzelne des täglichen Lebens, geleiten den Studierenden den ganzen Tag hindurch, angefangen vom Morgengebet beim Aufstehen bis zur abendlichen Gewissenserforschung; sie geben Anleitung für das Studium und das Benehmen, bieten reichen Stoff für Betrachtungen und ausführliche aszetische Anleitungen. Andere[60]) wiederum zeigen das Ideal des katholischen Studierenden an lebendigen Beispielen; sie führen die einzelnen Tugenden in konkreten Bildern vor Augen, um so zur Nachahmung anzuspornen. Hierin ist die Kongregation Schülerin ihrer Zeit. „So wie der Schulhumanismus als Krönung seiner Lehrziele die Nachahmung der Antike, insbesondere im Studium der Eloquenz die Nachahmung Ciceros hinstellte, so war damals das Ende aller katholischen religiösen Erziehung die Fähigkeit der Nachahmung großer heiliger Vorbilder"[61]). Diesem Zuge kam auch die Einführung der Monatspatrone entgegen[62]). Allerdings nahm die Tugendübung in

[59]) Z. B. Franciscus Veron, Manuale Sodalitatis B. M. V., Köln 1614. — Manuale Sodalis Parthenii, Olmütz 1714.

[60]) Z. B. Lechner, Sodalis Parthenius, Dillingen 1628. — Alphabetum Christi seu Virtutes praecipuae, quae adolescentes ornant, München 1619.

[61]) J. Kuckhoff, Die Geschichte des Gymnasium Tricoronatum, Köln 1931, 247.

[62]) Vgl. Duhr, II, 2, 98.

den Kongregationen bisweilen Formen an, die für die Jugend ganz unpassend waren[63]); aber dies entsprach durchaus jener Zeit, die in allem ein kräftiges Zurschaustellen liebte. Es beweist nur, daß die Kongregation auch mit ihrer Aszese mitten in ihrer Zeit stand und mit der Zeit ging und daß sie von der allgemeinen katholischen Frömmigkeit nicht abweichen wollte.

Letzteres bestätigt auch ein Blick auf die sog. Xenien[64]). Es waren das Büchlein, die die Kongregationen Jahr für Jahr, meist zu Beginn, unter ihre Mitglieder verteilte. Sie hatten den Zweck, die Sodalen im geistlichen Leben zu fördern. Aus der Weise, wie sie ausgewählt wurden und dem, was sie boten, läßt sich ein Schluß ziehen auf die geistliche Einstellung der Kongregation. Nun aber ist ihr Inhalt dem ganzen Reichtum religiösen Lebens entnommen, wie schon die mannigfachen Titel andeuten, und durchaus nicht etwa auf ein spezielles Gebiet oder eine besondere aszetische Richtung eingeengt. Somit sind auch sie Zeugen dafür, daß die Frömmigkeit der Kongregation keine andere war als die allgemeine des katholischen Volkes.

Dies gilt auch von der Marienverehrung der Kongregation. Wohl legten die Regeln und die Handbücher auf sie einen besonders starken Akzent. Aber damit kam die Kongregation nur einem Zug der Zeit entgegen[65]). Und dann war ihre Art und Weise, Maria zu verehren, nicht verschieden von der des katholischen Volkes in seiner Allgemeinheit. Versuche, die Marienverehrung der Kongregation in eine andere Richtung umzubiegen, hat man immer zurückgewiesen[66]). Das Manuale von 1601 (und nach ihm das von P. Veron) faßt das, was die Kongregation ihren Sodalen über die Art der Marienverehrung zu sagen hat, in folgenden Punkten zusammen: *Decem officiis B. V. colitur: Honor; Salutatio; Invocatio; Feriis sibi sacris; Templis, oratoriis et altaribus; Votis et promissionibus; Imaginibus et statuis; Peregrinationibus; Erectis in ipsius honorem Sodalitiis.* Es schließt mit den Worten: *Cultus Virginis Mariae praecipuus in virtutum eius imitatione consistit*[67]).

---

[63]) Vgl. Kuckhoff 262.

[64]) Vgl. A. Lamprecht, Kongregations-Xenien. Ein Presseapostolat in alter Zeit: Die Fahne Mariens 20 (1914) 115 f. — G. Kolb, Mitteilungen über das Wirken der PP. Jesuiten und der Marianischen Kongregationen in Linz während des 17. und 18. Jahrh., Linz 1909, 195 ff. Kolb gibt hier eine Übersicht über die Xenien von 1678—1783.

[65]) Vgl. St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert, Freiburg 1910.

[66]) Vgl. Duhr, II, 2, 92.

[67]) A. a. O. 58 ff.; Veron 80 ff.

Das alles sind Äußerungen einer Marienverehrung, wie sie allgemein in der Kirche in Übung war und ist. Sie zeigen auch, daß die Kongregation bei der Marienverehrung in erster Linie auf die objektiv-heilsökonomische Seite blickte, und nicht auf die subjektiv-psychologische. Die Kongregation sah in der Marienverehrung den Ausdruck der schuldigen Haltung gegenüber der Mutter des Herrn und unserer Mutter, die sie überdies zu ihrer Patronin erwählt hatte; und sie sah in der Marienverehrung ein Mittel, um den besonderen Schutz und Segen der Himmelskönigin herabzuziehen. Aber weder die Regeln noch die Handbücher bieten Anhaltspunkte dafür, daß die Kongregation die Andacht zu Maria zur Grundlage und zum Leitmotiv für das ganze religiöse Leben oder zum Hauptmittel für den geistlichen Fortschritt machen wollte; als letzteres bezeichnen die Regeln vielmehr eindeutig den Sakramentenempfang.

Die Marienverehrung war für die Kongregation von damals eine Andacht, die sie allerdings besonders schätzte und gepflegt wissen wollte. Aber sie war nicht das Zentrum, nicht der Ausgangspunkt und auch nicht das Ziel des Kongregationslebens. Jene Frage, die man heute hie und da stellt: Warum ein Marienverein und nicht vielmehr ein Christusverein? hätten die alten Kongregationen gar nicht verstanden. Sie wollten ja gar nicht ein Marienverein sein, weder in dem Sinne, daß die Marienverehrung der Zweck des Vereins wäre, noch in dem Sinne, daß sie eine „marianisch" gefärbte Aszese pflegte. Sie wollten vielmehr, um in der Sprache der Gegenwart zu reden, ein „Christusverein" sein; d. h. sie wollten die ganze Wirklichkeit des christ-katholischen Lebens in seiner Einfachheit und Allgemeinheit. Was dabei die Kongregation als Marianische Kongregation im Unterschied von anderen Vereinigungen als ihr ureigenstes betrachtete, das war das *sub tutela et patrocinio B. M. V. esse;* und was sie als ihr besonderes Gut ansah, das war das *patrocinium* Mariens. *Quid emolumenti capit e Sodalitate quisquam prae alio, qui Sodalis non est?* so lautet die Frage im Kandidatenunterricht mehrerer Handbücher; und die Antwort darauf: *Primo: speciale sibi demeretur B. V. Patrocinium praecipue in hora mortis. Secundo: Exemplis Sodalium bonis ad bonum inflammatur* usw.[68]). Und eine Zusammenstellung der *bona et utilitates Sodalitatum B. V. M.* beginnt mit folgendem: 1. *Conformatio quaedam et similitudo vitae perfectioris et religiosae;* 2. *Patrocinium B. V.* Und dieses Patrocinium ist etwas Großes;

[68]) Manuale Sodalis Parthenii 2; Sodalis Mariani Gazophilacium 23 (qu. 1).

denn: *quid non sperare, non impetrare possunt tantae Principis, tam potentis Dominae, tam benignae parentis fulti praesidio?*[69]).

Wie in der ganzen Frömmigkeit, so erweist sich die Kongregation auch in ihrer Marienverehrung als Kind der Gesellschaft Jesu und damit auch als Geisteskind des hl. Ignatius. Wir wissen, wie Ignatius die Marienverehrung einschätzte und übte[70]), und wie sein Orden diese Andacht als heiliges Erbe hütet. P. Nadal macht in seinen Scholien zu einer Stelle in den Konstitutionen, wo vom Rosenkranz und den Tageszeiten U. L. F. die Rede ist, die Anmerkung: *Propter pietatem insignem et devotionem P. Ignatii et totius Societatis in Sacrosanctam V. Dei Matrem, quae Societatis universum patrocinium suscepit singulare*[71]). Und Benedikt XIV weist in der Goldenen Bulle auf Ignatius mit seiner Marienliebe als auf den geistigen Urheber der Kongregation hin[72]). Aber niemand wird das geistige Gepräge des hl. Ignatius und seines Ordens in das Marianische verlegen. So wird man auch dem Wesen der Kongregation nicht gerecht, wenn man dies bei ihr tut[73]).

---

[69]) Manuale Sodalitatis (1601) 54 f.; Thesaurus precum ac variarum instructionum atque exercitationum spiritualium, Köln 1616, 878.

[70]) Vgl. A. Huonder, Ignatius von Loyola, Köln 1932, 24 f.

[71]) Bei Huonder 25.

[72]) Mullan, Die Marianische Kongregation, n. 1014 ff.

[73]) Das Kongregationsschrifttum der Gegenwart verlegt bisweilen wenigstens für die heutigen Kongregationen den marianischen Charakter nicht in das Patrocinium, sondern in eine spezifisch marianische Geisteshaltung, in eine gewisse marianische Aszese in dem oben angedeuteten Sinne. Man gesteht zu, daß in früheren Zeiten die Kongregationen diese Einstellung nicht hatten; für die alten Kongregationen sei Maria wohl die Patronin gewesen, aber die Andacht zu ihr habe nicht die Rolle des Zieles und des Haupt- und allzeit gegenwärtigen Motives gehabt (so Mullan, History 27 f.); für die heutigen Kongregationen aber seien maßgebend die Statuten des P. Wernz und diese stellten die Marienverehrung als Grundlage des geistlichen Lebens und als das Grundprinzip der ganzen Kongregation auf, indem sie in der ersten Regel sagen: *Congregationes Marianae ... ordinantur ad fovendam in membris suis ardentissimam devotionem ... erga B. V. M., et ope huius devotionis et tam bonae Matris patrocinio ad reddendos fideles sub ipsius nomine congregatos bonos Christianos ...* (Mullan, Die Mar. Kongregation, n. 2052). Aber es fragt sich doch, ob diese erste Regel so auszulegen ist, und ob P. Wernz wirklich von den Grundgedanken der alten Kongregationen abweichen wollte. Dem scheint nicht so zu sein. Die Formulierung dieser ersten Regel von 1910 geht zurück auf die Generalstatuten von 1885 (Mullan, Die Mar. Kongregation, n. 1729), stammt also aus einer Zeit, in der man noch nicht so psychologisch und differenzierend dachte wie heute. Man darf demnach in diese Worte nicht Gedanken hineinlegen, die den Verfassern von damals ganz ferne lagen. Man darf auch nicht eine einzelne Regel getrennt von den übrigen Regeln betrachten und ein einzelnes Wort darin *(ope*

Man muß die Kongregation viel größer und weiter sehen: Sie wollte eine Form gemeinsamen Strebens nach christlicher Lebensvervollkommnung sein, eine religiöse Erneuerungsbewegung. Dies möge noch ein Blick auf die Arbeitsweise der Kongregation zeigen.

IV. Die Arbeitsweise der Kongregation

Agere sequitur esse: Wie das Sein, so das Handeln. Darum kann man aus den Handlungen auf das Sein schließen. Auch geistige Bewegungen offenbaren ihr Wesen durch die Art, wie sie nach außen in die Erscheinung treten. So läßt auch die Arbeitsweise der Kongregation einen Schluß auf ihr Wesen zu.

Was sich beim Studium dieser Arbeitsweise zunächst als charakteristisch für die Kongregationsbewegung aufdrängt, das ist das energische Streben nach solider Frömmigkeit. Nicht der Kampf gegen den Protestantismus, nicht die soziale Betätigung oder sonst ein Spezialgebiet dessen, was wir heute katholische Aktion nennen, ist das Hervorstechendste, sondern die Pflege des Religiösen, und zwar in seinem ganzen Umfange. Man begnügte sich nicht mit dieser oder jener Andacht, sondern ging auf das Ganze.

Schon die ursprünglichen Äußerungen des Kongregationslebens, wie wir sie im vorausgehenden Abschnitt kennen gelernt haben,

---

huius devotionis) pressen und zum Ausgangspunkt theologischer Konstruktionen machen. Man muß vielmehr stets das ganze Gedankengut aller Regeln vor Augen haben; und in diesem Zusammenhange spricht die erste Regel von 1910 die gleichen Gedanken aus wie die Regeln des P. Aquaviva. Ein Vergleich ergibt auch, daß diese erste Regel nur eine Zusammenfassung der früheren ersten und dritten ist. Die übrigen Regeln der Statuten des P. Wernz stimmen mit denen des P. Aquaviva in allen wesentlichen Punkten überein. Auch dort, wo von der Marienverehrung die Rede ist, sind die alten Gedanken vom Patrocinium Mariens aufgenommen. Und auch die Anleitungen zum geistlichen Leben sind die gleichen geblieben. In seinen sonstigen Äußerungen zu Kongregationsfragen hält sich P. Wernz ganz an die alten Dokumente; nirgends findet man eine Andeutung, daß er der Kongregationsfrömmigkeit eine von der alten abweichende Richtung geben und sie auf eine bestimmte marianische Richtung einengen wollte. Deshalb dürfte auch das *ope huius* nicht subjektiv-psychologisch, sondern im Sinne der alten Regeln objektiv heilsökonomisch zu verstehen sein. Danach will die erste Regel mit dem *ope huius devotionis* besagen, daß die Sodalen die Mutter Gottes eifrig verehren sollen, damit sie mit ihrer Hilfe und unter ihrem Schutze das Doppelziel der Kongregation, die eigene Heiligung und die Heiligung anderer, um so sicherer erreichen. Es wäre auch der Gedanke, daß die Einstellung, die die Kongregationen Jahrhunderte hindurch und zwar in den Zeiten ihrer reichsten Entfaltung allgemein hatten, dem Wesen der Kongregation nicht voll entspreche und daß man erst in jüngster Zeit die rechte Deutung des marianischen Charakters gefunden habe, mehr als befremdend.

angefangen von der Generalbeicht beim Eintritt, bis zur täglichen abendlichen Gewissenserforschung, zeigen, daß es sich hier um eine Bewegung handelt, die über das Gewohnheitschristentum hinaus in die Tiefe dringen will, die nach christlicher Lebensvervollkommnung strebt ähnlich wie die Ordensleute. Ja, man sah in der Kongregation geradezu eine Nachbildung des Ordensstandes. So sagt das „Manuale Sodalitatis“:

Primum Sodalitatis bonum esse potest conformatio quaedam et similitudo vitae perfectioris et religiosae, quam SS. Patres tantis laudibus extulerunt, et vitae Christi ac discipulorum eius conformem judicaverunt... Cum vero non omnibus liceat esse Religiosis, in hac Sodalitate umbram aliquam et similitudinem perfectioris eius vitae habent et Ecclesiastici et saeculares[74]).

Die Folge davon war, daß die Kongregation nicht mit der Masse rechnen konnte, sondern sich auf eine Elite beschränken mußte. Denn in ihr hatten nur jene Platz, *qui praecipuo studio sociare cum litteris pietatem cuperent*[75]). Die Kongregation war bewußt eine Elitebewegung.

Die gleiche energische Betonung der Lebensvervollkommnung führte zur Scheidung nach Klassen und Ständen. Anfangs war die Kongregation nur eine Schülersodalität. Als sich ihr aber auch Erwachsene aus den verschiedensten Ständen anschlossen, errichtete man für diese eigene Kongregationen. So entstanden allenthalben neben den Schülersodalitäten solche für Akademiker, für Kleriker, für Bürger, Handwerker, Arbeiter usw. Die Gründe für diese Scheidung holte man aus dem Wesen der Kongregation und sie zeigen so zugleich, wie man die Kongregation auffaßte. So erklärt der Verfasser des „Sodalis parthenius“:

Modus ipse regendi et sacra praecepta tradendi separationem quandam requirebat. Neque enim omnibus eadem conveniunt; et diversae aetates diversum animi cultum exigunt... Universim quia ad impellendos in utramque partem animos maximum momentum affert, pares aetate, genere, vitae statu, tum eodem studiorum aut munerum commercio congregari, maioremque ea similitudo voluptatem parit, idcirco in tot diversos coetus similium inter se hominum optime genus omne Sodalium divisum est[76]).

Also weil man in der Kongregation eine religiöse Gesamterziehung geben wollte, mußte man die Scheidung nach Klassen und Ständen vornehmen. Denn jeder hat seine bestimmten Aufgaben und Pflichten, die eine Verschiedenheit in der Schulung und Erziehung bedingen.

Deshalb war auch die Art und Weise, wie man in den verschiedenen Kongregationen vorging, verschieden. Den jüngeren

[74]) Manuale Sodalitatis (1601), 54 f.
[75]) Sacchini a. a. O., Annus 1563 n. 7.
[76]) Lechner a. a. O. 20 f.

Studenten gab man vereinfachte Statuten in den sog. Schutzengelkongregationen[77]). Den Größeren aber galt das volle Programm. Aber auch hier herrschte das Prinzip der Anpassung. Anders gestaltete sich die Versammlung bei Gymnasiasten und anders bei Klerikern. In den Regeln der 1611 gegründeten Priesterkongregation von Barcelona findet sich folgende Versammlungsordnung: In der ersten Versammlung jeden Monats Verteilung der Monatspatrone mit einer Ansprache über den Gegenstand des Gebetes zu den Patronen; in der zweiten Ansprache über die Standespflichten; in der dritten *Casus conscientiae;* in der vierten Versammlung Konferenz oder Lesung über geistliche Dinge[78]).

Religion und Leben bildeten damals noch eine Einheit; man kannte noch nicht die Trennung dieser beiden Gebiete, wie sie in jener Auffassung vorausgesetzt ist, die die Kongregation als eine „rein religiöse" Vereinigung nur in der Kapelle sehen möchte. Es galt für die Kongregation als selbstverständlich, daß sie den ganzen Menschen zu erfassen suchte und alles, was zur Heiligung des Alltagslebens und zur vollkommenen Erfüllung der Berufspflichten dienen konnte, heranzog und auswertete. Besonders war dies der Fall bei den Schülerkongregationen. Denn da hatte die Kongregation durchaus Erziehungsarbeit zu leisten und die Erziehung geht immer auf den ganzen Menschen. Man erhält direkt einen Einblick in das Schülerleben, wenn man in dem Ablaßdekret des Nuntius Felizianus vom 13. Oktober 1578 für die Münchener Kongregation liest: *quoties in eodem sacello, graece aut latine, carmine vel oratione soluta de B. M. V. declamaverint, ducentos dies . . ., quoties in aliquo festo B. M. V. de eadem gloriosa Deipara carmina a se composita ad sacellum vel domum congregationis affixerint aut affigi curaverint, ducentos dies*[79]). Die Sodalität suchte den Fortschritt in den Studien zu fördern; aus diesem Streben heraus gründete sie Akademien und ließ die Sodalen in groß angelegten Theateraufführungen sich in der Darstellungs- und Vortragskunst üben. Sie sorgte auch für edle Unterhaltung. An schulfreien Tagen veranstaltete sie gemeinsame Wanderungen und Spiele[80]). Auch die vielen Wallfahrten dienten der Abwechslung und der körperlichen Abspannung[81]).

Bei der Betrachtung der Arbeitsweise der ersten Kongregationen springt neben dem Streben nach Verinnerlichung das Wirken

[77]) Vgl. Duhr, a. a. O. II 2, 91; Kuckhoff 255.

[78]) Präsides-Korrespondenz 21 (1927) 243.

[79]) Bei Sattler, a. a. O. 370.

[80]) Kroeß, Die Anfänge der Prima Primaria in Rom: Sodalen-Korrespondenz 2 (1896) 76ff.

[81]) Duhr, a. a. O. 100.

auf die Umwelt, das Apostolat, besonders in die Augen. Wir wissen, wie allseitig die Kongregationen auf die Wiederverchristlichung des Volkes Einfluß nahmen. Aber dieses eifrige Apostolat hatte doch einen ganz bestimmten Charakter. Es war nicht äußerliche Geschäftigkeit oder bloßes Organisieren; es war nicht ein bloßes Sichbemühen um die Hebung des Volkes oder ein Kulturschaffenwollen; sondern es war ein Wirken im Geiste Christi, die Erfüllung seines Gebotes der Nächstenliebe. Es war ein Ausfluß der Liebe zu Christus, der uns in dem Nächsten und besonders in den Armen entgegentritt, es war ein Ausüben der Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit. Also ein beseeltes und vertieftes Apostolat. Selbstheiligung und Heiligung des Nächsten waren hier zu einer wunderbaren Harmonie verschmolzen.

Wie im einzelnen dieses Apostolat als Übung guter Werke aussah, erhellt aus den Ablaßschreiben für die verschiedenen Kongregationen. Da kann einen Ablaß gewinnen: wer einen Häretiker zurückführt, einen Sünder bekehrt, jemanden zur Ablegung einer Generalbeichte oder zum wöchentlichen Empfang der Sakramente bringt; wer andere lehrt, wie man sein Gewissen erforschen, wie man beichten, betrachten, der hl. Messe beiwohnen soll; wer die Zeremonien der Kirche erklärt; Ablässe werden verliehen für die Schlichtung von Streitigkeiten, für Verteidigung des Glaubens und der Ehre der Mutter Gottes; für Vernichtung schlechter Bücher; für den Besuch der Kranken und Gefangenen; für Unterweisung in der christlichen Lehre usw.[82]). Die fortschreitende ständische Organisierung der Kongregation brachte auch eine Spezialisierung der apostolischen Arbeiten, namentlich auf dem Gebiete der Armenpflege, mit sich.

Ein Charakteristikum der Kongregation anderen Vereinigungen gegenüber war ihre geschlossene innere Organisation. Die Kongregation war ein Organismus für sich, eine enge Gemeinschaft. An der Spitze stand der Präses; aber Träger der Initiative und Führung waren die Sodalen selber. Aus ihrer Mitte wählten sie die verschiedenen Amtsträger, die an der Leitung teilnahmen; man hatte in der Kongregation weitgehende Selbstverwaltung. Schon im Gründungsberichte bei Sacchini heißt es, daß einzelnen Sodalen die Sorge für eine Gruppe anvertraut wurde; „dies geschah, damit keiner vernachlässigt würde; und für je weniger einer zu sorgen hatte, desto bessere konnte alles vor sich gehen“[83]). Be-

[82]) Mullan, Die Mar. Kongregation, n. 2229; Sattler, a. a. O. 368 ff.

[83]) Sacchini, a. a. O., Annus 1564 n. 37: ... *ut nullus negligeretur, quoque paucioribus quisque intentus esset, hoc absolutius cuncta procederent.*

sonders aufschlußreich sind in dieser Hinsicht die Regeln der Kölner Kongregation. Da liest man u. a.:

„Es soll in den einzelnen Klassen jeden ersten Sonntag im Monat je ein Präfekt gewählt werden. Jeden Tag soll nach Schluß des Unterrichtes der Gewählte mit den Präfekten der zwei letzten Monate eine Besprechung abhalten über das, was an den Sodalen an dem betreffenden Tag bemerkt worden ist. Hat sich ein Sodale verfehlt, so soll er noch am selben Tag ermahnt werden, damit sich keine Unordnung in die Reihen der Sodalen einschleichen kann ... Um die Mitglieder anzuspornen, immer wieder Nächstenliebe zu üben, sollen sie gegen Ende jeder Woche schriftlich ihrem Präfekten mitteilen, was sie im Laufe der Woche getan haben zur Belehrung, Erbauung und Unterstützung der Nebenmenschen“ [84]).

Die Macht des Präfekten war in den alten Kongregationen größer als heute; so nahm z. B. die Aufnahme in die Kongregation nicht der Präses vor, sondern der Präfekt. Und den Magistratsmitgliedern gegenüber betonte man sehr den Gehorsam. „*Quanta sollicitudine parere debeant Sodales Praefectis et officialibus Sodalitatis*“, so der Titel eines Kapitels in den alten Handbüchern [85]). Unter sich aber sollten sich die Sodalen durch das Band der Liebe und durch das Gebet als Kinder einer Familie verbunden fühlen; und diese Familienverbundenheit sollte sie auch in der Fremde begleiten: *Et quoniam velut unus adhuc e Sodalium numero, etiam absens meritorum Sodalitatis est particeps, aequum erit, ut interdum de se, suisque rebus faciat reliquos certiores, de suarum rerum statu ad praefectum scribens, ac sese sodalium precibus commendans* [86]).

Die Gemeinschaft reichte über den engen Rahmen der einzelnen Kongregation hinaus. Schon frühzeitig hatten sich die Sodalitäten einer Provinz zu einem Gauverband zusammengeschlossen; andere hatten eine Art von Gebetsverbrüderung miteinander eingegangen. P. General Aquaviva gab nun allen Kongregationen gemeinsame Regeln, und ordnete ihre Aggregierung an die Mutterkongregation an. Dadurch wuchsen die Kongregationen zusammen zu einem einheitlichen, großen und starken Weltverbande.

Die Kongregationen des 16. und 17. Jahrhunderts darf man nicht isoliert für sich betrachten; sie gehören hinein in das Reformwerk, das die Gesellschaft Jesu auf sich genommen hatte. Will man sie recht verstehen und beurteilen, muß man sie im Geiste dieses Ordens sehen, weit und groß, im Sinne der Exerzitienbetrachtung *de regno Christi*, als eine religiöse Erneuerungsbewegung.

[84]) Kettenmeyer, Die Anfänge usw. 8 f.

[85]) Manuale Sodalitatis (1601), 102.

[86]) Leges et Statuta, Regel XII u. XIII.

Jüdisches und christliches Morgengebet in Syrien

Von Prof. Dr. Erik Peterson — München

In den Analecta Bollandiana 50 (1932) 241 f. hat H. Delehaye über S. Romain, martyr d'Antioche gehandelt. Bei dieser Gelegenheit hat Delehaye auch eine griechische Passio auf der Grundlage von vier Manuskripten ediert[1]. Dieses Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ῥωμανοῦ[2] ist nach Delehaye „Fort haut, puisque nous en avons une paraphrase latine qui date des toutes premières années du Ve siècle: nous voulons parler du poème de Prudence, Peristeph. X"[3]. Freilich: „au point de vue des discours, les deux pièces sont entièrement indépendantes. Mais il en est tout autrement du récit qui les encadre"[4]. In der griechischen Passio spielt ein Kind eine Rolle, das den heidnischen Glauben des Eparchen Asklepiades beschämt und danach gemartert wird. Von diesem Kind ist in den beiden Rezensionen des Werkes von Eusebius über die Palästinischen Märtyrer, in dem er das Martyrium des hl. Romanus erzählt, noch nicht die Rede. Bezeugt ist diese Verknüpfung der Erzählung von dem Kinde mit dem Bericht von dem Martyrium des hl. Romanus zuerst in einem Panegyrikus auf den hl. Romanus, der sich unter den Werken des hl. Johannes Chrysostomus befindet[5]. Dieser Panegyrikus ist dem hl. Johannes Chrysostomus abgesprochen worden und auch Delehaye hält ihn für nicht authentisch[6]; jedenfalls steht er zu dem echten Panegyrikus auf den hl. Romanus, den der hl. Johannes Chrysostomus verfaßt hat[7], in Widerspruch. Leider scheint es keine Möglichkeit zu geben, den Panegyrikus, der fälschlich dem hl. Johannes Chrysostomus zugewiesen worden ist, zu datieren[8]. Delehaye vermutet, daß wir es in ihm mit einer Kompilation zu tun haben, aber die Verknüpfung der Erzählung von dem Kinde mit dem Martyrium des hl. Romanus kann natürlich älter sein.

---

[1]) A = Bibl. nat. Paris. gr. 1539 (s. XI) fol. 50^v—57; B = Bibl. nat. Paris. gr. 1485 (s. X) f. 117—121^v; C = Bibl. Bodl. Laud. 68 (s. XI) f. 242—246; D = Bibl. Vatic. gr. 807 (s. X) f. 170—173^v.

[2]) A. a. O. S. 249 ff.

[3]) S. 275.

[4]) S. 276.

[5]) PG 50, 611—618. Inc. Παλαῖστραι μὲν σώμασιν ἀνδρείαν χαρίζονται.

[6]) A. a. O. S. 277.

[7]) Inc. Πάλιν μαρτύρων μνήμη PG 50, 605—612.

[8]) Delehaye a. a. O., S. 277.

In der griechischen, von Delehaye edierten Passio fragt Romanus in Gegenwart des heidnischen Eparchen Asklepiades das Kind: Τέκνον, τί δικαιόν ἐστιν τὸν θεὸν προσκυνεῖν τὸν ποιήσαντα ἐνὶ λόγῳ[9]) τὰ πάντα ἢ τοὺς θεοὺς οἵτινές εἰσιν κτίσματα ἀνθρώπων[10]). Das Kind antwortet natürlich: Gott. Darauf läßt Asklepiades dem Kinde Schläge geben und fragt: Τίς σοι ὑπέβαλεν ταῦτα; es sagt das Kind: Οὐδείς μοι ὑπέβαλεν, ἀλλὰ παρὰ μητρός μου ἀκούω λεγούσης κατὰ πρωΐνην · εἷς Θεὸς[11]) καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ, καὶ ἀπ' αὐτῆς ἔμαθον. Im Zusammenhang der Erzählung hat die Antwort des Kindes den Sinn, den Heiden gegenüber darzutun: bei uns weiß sogar ein Kind, daß es nur einen und nicht viele Götter gibt[12]). Interessant ist aber, daß das Kind, das von seiner Mutter weiß, die am Morgen (κατὰ πρωΐνην)[13]) die Worte: Εἷς θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ spricht. Es ist schwierig zu sagen, wann die Mutter diese Worte spricht: beim Aufstehen oder bei dem feierlichen Morgengebet. Im ersteren Fall hätten wir an eine Art Stoßgebet zu denken[14]), im zweiten Fall hätten die Worte: Εἷς θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ wohl nur einen Bestandteil innerhalb eines größeren Morgengebets gebildet. Aber wie man auch immer diese Worte interpretieren mag, wir erfahren aus der griechischen Passio des hl. Romanus zum ersten Mal dieses wichtige Faktum, daß die Worte: Εἷς θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ im Morgengebet der syrischen Christen gebraucht worden sind. Das ist zunächst von Bedeutung für das Verständnis der Εἷς-θεός-Inschriften, speziell in Syrien. Die Εἷς-θεός-Formel ist in der Epigraphik Syriens bisher ca. 93 mal belegt worden[15]). Die christologische Erweiterung der Εἷς-θεός-Formel ist ca. 27 mal epigraphisch bezeugt, während die trinitarische Erweiterung bisher erst 8 mal nachgewiesen worden ist[16]). Die binitarische (und trinitarische) Erweiterung ist für die christliche Epigraphik Syriens charakteristisch, in Ägypten fehlt sie beinahe völlig[17]). Durch die Passio des hl. Romanus, die mit dem Romanus-Kult in Antiochien verknüpft ist, erhalten wir jetzt zum ersten Mal einen literarischen Zeugen für den Gebrauch der Εἷς-θεός-Formel in Syrien und zwar in der für Syrien charakteristischen Form der christologischen Erweiterung. Die christologische Erweiterung in der Passio des hl. Romanus hat den Wortlaut: Εἷς θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ. Der gleiche Wortlaut — ohne jeden weiteren Zusatz — ist

[9]) ἐνὶ λόγῳ fehlt in B und in der lat. Passio S. 265; vielleicht mit Recht.

[10]) S. 255.

[11]) D fügt ein ἐστι ein, aber das ist verdeutlichende Korrektur, die sich in D öfter findet.

[12]) Vgl. den Panegyrikus des Ps.-Joh. Chrysostomus (PG 50, 613): τοῦ δικαστοῦ δικαστὴν τὸ παιδίον καθίζει.

[13]) Die lateinische Passio bei Delehaye a. a. O. S. 265 hat: *horis matutinis*.

[14]) Man denke an die epigraphisch belegten Erweiterungen: Εἷς θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς βοήθει oder Εἷς θεὸς καὶ Χριστὲ βοηθὸς γενοῦ; s. E. Peterson, Εἷς θεός, Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (Forschungen zur Religion des A. u. N. Test., N. F. 24), Göttingen 1926, S. 300.

[15]) s. Peterson, Εἷς θεός S. 300.

[16]) s. Peterson a. a. O.

[17]) A. a. O. S. 301.

epigraphisch 14 mal belegt[18]) und zwar fast stets aus dem 5. Jh. Das ist vielleicht für die Entstehungszeit des von Delehaye gedruckten griechischen Passio des hl. Romanus nicht ohne Bedeutung.

Wichtiger aber als die Tatsache, daß die Passio des hl. Romanus ein literarisches Zeugnis für die bisher nur epigraphisch belegte Formel: Εἷς θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ enthält, ist das andere Faktum, daß diese Wendung κατὰ κρωτνήν im Gebrauch gewesen ist; denn ob wir in ihr nur ein Stoßgebet, oder aber den Bestandteil eines größeren feierlichen Gebets sehen, immer handelt es sich um eine Wendung des Morgengebets der syrischen Christen. Damit werden wir aber auf den Ursprung des Εἷς-θεός-Gebetes in Syrien geführt. Bei Besprechung der bilinguen Inschrift von Amwâs:

Εἷς θεός

בריך שם

ולעולם

(d. h. Εἷς θεός. Gepriesen sei sein Name in Ewigkeit!) ist darauf hingewiesen worden, daß Εἷς θεός hier wohl als Umschreibung des Tetragramms zu fassen ist[19]) und zwar des Tetragramms, das im Morgengebet, im Schma gesprochen wird[20]). Bekanntlich sind Kriat Schma, das Bekenntnis Israels zur Einheit Gottes (Dt 6,4) und Tefilla (Achtzehngebet) „die ältesten und wichtigsten" Bestandteile des jüdischen Morgengebetes[21]). Εἷς θεός ist nun nicht einfach eine Übersetzung von:

יהוה אחד

wie das κύριος εἷς ἐστιν der Septuaginta (Dt 6,4), sondern, wie schon gesagt, eine Umschreibung, die die allgemeine griechische Gottesbezeichnung θεός an Stelle von יהוה, resp. seines Segtuaginta-Äquivalentes: κύριος gesetzt hat. Εἷς θεὸς ist aber ferner auch nicht die Wiedergabe eines bekenntnismäßigen Aussagesatzes, wie es das κύριος εἷς ἐστιν der Septuaginta ist, denn das charakteristische am Εἷς θεός ist das Fehlen des Verbums, des ἐστίν, durch das das Εἷς θεός erst im strengen Sinne eine begriffliche, eine bekenntnismäßige Aussage wird. Εἷς θεός ist vielmehr ein Ruf, eine liturgische Akklamation, die m. E. in der responsorischen Rezitation des Schma ihren Ursprung hat[22]). Wir wissen nun, daß die Rabbinen in Palästina für das Schma den Gebrauch der griechischen Sprache gestattet haben[23]). Wenn man aber in Cäsarea das Schma griechisch betete[24]), ist es wohl nicht zu kühn, wenn man vermutet, daß man in Antiochia ein Gleiches tat. Dann aber scheint es mir eine naheliegende Konsequenz zu sein, wenn man annimmt, daß das Εἷς θεός als liturgische Akklamation im Morgengebet der Christen von Antiochia aus dem liturgischen Ruf der Juden im Schma ihres Morgengebetes übernommen

[18]) s. Peterson a. a. O. S. 300.

[19]) A. a. O. S. 292 ff. Siehe auch Th. Schneider in Zeitschr. f. Neutest. Wissensch. 1930, S. 155 ff.

[20]) A. a. O. S. 293 f.

[21]) S. Ism. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums), Leipzig 1913, S. 15.

[22]) S. 293 f.

[23]) A. a. O. S. 294 f.

[24]) A. a. O. S. 295.

worden ist. Freilich, der liturgische Ruf: Εἷς θεός, den die Christen Syriens für ihr Morgengebet aus dem jüdischen Morgengebet übernahmen, konnte das Verlangen nach einer „Verchristlichung" wachrufen und diese „Verchristlichung" ist dann auch in der denkbar einfachsten Weise durch die Hinzufügung des καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ erfolgt. Das ὁ Χριστὸς αὐτοῦ hat einen sehr altertümlichen Klang, es wäre denkbar, daß es in frühester Zeit dem Εἷς θεός zugefügt wäre. Die trinitarische Aufweiterung dagegen, die epigraphisch relativ selten ist, scheint mir erst später erfolgt zu sein[25]). Die Annahme, daß das Εἷς θεός im Morgengebet der Christen von Antiochia aus dem jüdischen Morgengebet stammt, hat nichts Unwahrscheinliches, wenn man sich an die engen liturgischen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum in Syrien erinnert. Man denke nicht nur an die Didache und die syr. Didaskalie, sondern auch an die Tatsache, daß Bousset[26]) im VII. Buch der Apostolischen Konstitutionen eine jüdische Gebetssammlung hat nachweisen können. Es wäre eine lohnende Aufgabe, diese kultischen Zusammenhänge zwischen Judentum und Christentum in Syrien in einer zusammenfassenden Arbeit darzustellen. Daß im übrigen die Εἷς-θεός-Formel bei den syrischen Christen sehr früh gebräuchlich gewesen ist, dafür haben wir jetzt den Beweis aus Dura; denn dort wurde in der kleinen, aus der Zeit des Septimius Severus stammenden Hauskirche „sur un des montants de la porte" die Inschrift: Εἷς θεός ἐν ο(ὐ)ρανῷ gefunden[27]). Das ist eine Abwandlung der Εἷς-θεός-Formel, wie sie uns epigraphisch aus Kos[28]) und aus altchristlichen Amuletten[29]) bekannt ist.

Zu Lk 2,14

Von Prof. Dr. Fr. Herklotz — Leitmeritz

In dieser Zeitschrift 49 (1925) 625 ff. widmete A. Merk der Textgestalt von Lk 2,14 bei den Syrern eine sorgfältige Untersuchung. die sich auch mit dem dritten Gliede des Engelsgesanges (die Syrer zeigen Dreigliederung) beschäftigt, das mit Ausnahme von $S^{s[c]}$ und S^{pal} an Stelle des εὐδοκία סבראא טבא aufweist. Zu den Zeugen dieser Lesart käme noch die armenische Übersetzung des Aphraates[1]), in der jedoch die Stelle nur einmal erscheint gegenüber der doppelten Anführung in Aphr^{a}. Von seiner Vorlage weicht Aphr^{a}

[25]) Es ist beachtenswert, daß die lateinische Passio des hl. Romanus das Kind sagen läßt: *Unus Deus et Christus cum spiritu sancto, una fides, unum baptisma* (Delehaye a. a. O. S. 265). Das ist die trinitarische Aufweitung unter Hinzufügung von Eph 4,6. Der akklamatorische Charakter des Εἷς θεός ist nicht mehr erkennbar.

[26]) Nachr. Götting. Ges. d. Wissenschaften, Ph.-Histor. Kl. 1915, S. 435 ff.

[27]) Siehe Rostovtzeff bei Baur in Gazette des beaux arts 1933, S. 76.

[28]) Peterson a. a. O. S. 78.

[29]) Ebd. S. 84. 85.

[1]) ed. Nic. Antonelli, Rom 1756, S. 274.

etwas ab, indem er statt שלמא im ersten Gliede (Reminiszenz aus Lk 19,38 [?], welchen Vers auch Ephräm in der Erklärung heranzieht) das dem gewöhnlichen Texte entsprechende *p'ark'* setzt. Im zweiten Gliede scheint abermals die übliche Form des Lobgesanges eingewirkt zu haben, nur daß der Übersetzer das שלמא derselben wohl in Erinnerung an die Verwendung des syr. Wortes in der Grußformel durch *oljoyn* wiedergibt. Wie bereits Ad. Merx[2]) sah, geht סבראא טבא auf mißverstandenes εὐδοκία zurück, das man in seine beiden Bestandteile zerlegte, den zweiten aber von (προσ)δοκᾶν oder παραδοκεῖν (so Merx: παραδοκία) ableitete; in סבראא klang dann zugleich v. 10 מסבר an. Das Mißverständnis muß in frühe Zeit hinaufgehen, da die Lesart schon bei Aphr[s] erscheint und in der syrischen Vorlage von Ephr[a] gestanden haben muß. S[s (c)] zeigt sie allerdings nicht, aber Mani hatte sie nach den neuaufgefundenen Texten[3]), anscheinend in seiner syrischen Bibel an unserer Stelle gelesen, denn daraus würde sich die Bezeichnung der Lehre Jesu und seiner eigenen als „Hoffnung" wohl erklären. Es läge somit[4]) eine Tatianlesart vor, die auffallender Weise in S[P], die auf Ta[a] einwirkte, erhalten blieb, während sie in Vetsyr anscheinend (S[c] fehlt) keine Aufnahme fand. Dies würde eine Stütze für die frühe Entstehung von S[P] bilden, die Alf. Mingana vertritt[5]). In S[P] und Ta[a] voneinander unabhängige Textüberlieferung zu erblicken, legt sich bei der genauen Entsprechung des Wortlautes des Verses in beiden und dem Umstande, daß Ta[a] überhaupt durch S[P] stark beeinflußt ist, vielleicht weniger nahe. In dem von Mich. Kmosko edierten Liber graduum[6]), der Spuren eines älteren syr. Evangelientextes bewahrt hat[7]), wird Lk 2,14 nicht verwendet.

---

[2]) Die vier kanonischen Evangelien II, S. 200.

[3]) C. Schmidt, Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten, Stuttgart 1933, S. 18f.

[4]) Vgl. Merk l. c.

[5]) Exp Tim 26 (1914/15) 379ff.

[6]) Patrolog. Syr. III, Paris 1926.

[7]) A. Rücker, BZ 26 (1932) 342ff.

REZENSIONEN

Morphologie des Luthertums. 2. Band: Die Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. Von Werner Elert. 8° (VII u. 544 S.) München 1932, C. M. Beck. M 15.—, geb. M 18.—.

Im wesentlichen gilt auch von diesem Band, was vom ersten gesagt wurde (s. ZkTh 55 [1931] 635 f.): ungeheures Material ist scharfsinnig zusammengestellt; das Buch wird seinen Weg machen. E. spricht nicht nur von den sozialen Gebilden (deren wichtigste Familie, Kirche und Staat sind). Das wäre auch einigermaßen schwierig. Nach E. kennt ja das echte Luthertum kein Naturgesetz als objektive Norm. Ob E. damit schlechterdings recht hat, mögen andere beurteilen. Das Luthertum kennt nur „Schöpfungsordnungen", die etwas ganz anders sind als das scholastische Naturrecht. Das Naturrecht ist in weitem Maße auch objektiv bestimmt, dient der Rechtsfindung; die Schöpfungsordnungen sind aber nur nach der subjektiven Seite bestimmt, d. h. als subjektive Haltungen, als Bereitschaft für etwas, als Liebe zu etwas, als Dienst an etwas. Das wesentlichste, so möchte es demnach scheinen, das vom Luthertum betreffs der Sozialordnung eingeführt wurde, ist die Leugnung des Naturrechtes und somit eine gründliche Loslösung der Sozialordnung von Religion und Sittlichkeit; vor Luther hatte man gewiß auch Liebe zu etwas und Dienst an etwas gefordert, aber man glaubte, aus Natur und Offenbarung dieses „Etwas" ziemlich gut bestimmen zu können. Aber nicht dem geht E. nach, wie sich gerade diese Neuerung des Luthertums für die Sozialordnung ausgewirkt hat im Verlauf der Jahrhunderte; dann hätte er auch kaum den Absolutismus und die „Aufklärung", die nach ihm ein Kind des Absolutismus ist, fast restlos aufs Konto des „undeutschen" Calvinismus setzen können, der nach E. auch das Einfallstor war für die Verwelschung. E. hebt vielmehr von Anfang an die positiven Motive hervor, die er im Luthertum sieht (z. B. die Betonung der ehelichen Liebe für die Familie); dann wird, immer mit dem Blick auf die schon erhobenen Motive, die weitere Entwicklung in den Kreisen des Luthertums untersucht, und sooft die tatsächliche Entwicklung Anklänge an die aus Luther erhobenen Motive zeigt, wird darauf verwiesen; dabei läßt sich wohl oft streiten, ob wirklich überall die Motive des Luthertums wirksam sind, wo E. es vermutet. So wird dieser Band beinahe zu einer „Geschichte des kulturellen Einflusses des Luthertums, vornehmlich in deutschen Landen". Die Bezie-

hungen zwischen Luthertum einerseits, Familie, Staat (Recht) und Wirtschaft anderseits werden in eigenen Kapiteln behandelt. Das Kapitel „Volkstum und Völker" ist beinahe ein selbständiges Werk; E. spricht dort auch von den Beziehungen zwischen der deutschen Philosophie und der Literatur zum Luthertum. Aber gerade dieses Kapitel scheint den Einfluß des Luthertums zu überschätzen. Es war gewiß die Liebe zum Luthertum, daß E. vor allem auf das Positive in ihm sein Augenmerk richtete. Manches dieses Positiven ist ja auch Erbgut der katholischen Kirche; aber es stand E. frei, ob er das gesamte Luthertum oder das nur dem Luthertum Eigentümliche hervorheben wollte. Bedenklicher ist schon, daß E. für das Negative (oder scheinbar Negative) in katholischen Kreisen ein schärferes Auge hat als für das Positive. Nicht zu rechtfertigen sind unwissenschaftliche Ansätze zu einer Apologie des Luthertums um jeden Preis. So betont E. (um die Vortrefflichkeit der Lutherischen Eheauffassung darzutun) mit Nachdruck, „daß solche Sudeleien, wie sie sich Literaten der Renaissance unter dem Schutz hoher Kirchenfürsten erlauben konnten, heute überhaupt undenkbar sind" (S. 122).

Zur Begründung der Kritik, soweit sie negativ ist, einige Beispiele! Wir lesen bei E. vom Luthertum: „Das Gefühl für das eheliche Glück ... ist nichts weiter als der Reflex dieser Liebe, die eben nicht nur als Pflicht, sondern als Erfüllung schöpfungsmäßiger Bestimmtheit der Gatten füreinander empfunden wird. Und hier liegt doch der tiefste Gegensatz gegen das mittelalterliche Eheideal. Nicht der Kampf gegen das Naturhafte ist das Ethische schlechthin. Vielmehr kommt es darauf an, die naturhaften Triebe in die Zucht des Willens zu nehmen und in den Dienst der göttlichen Absichten zu stellen" (S. 89 f.). Ich glaube nicht, daß E. recht hat. Auch bei Thomas (den man doch wohl als Vertreter der mittelalterlichen katholischen Ansicht ansprechen muß) ist das Wesen der Ehe nach der formalen Seite die *conjunctio animorum* (S. th. III. q. 29, a. 2). Ausdrücklich sagt Thomas, daß die göttlichen Tugenden höher stehen als die ehelose Keuschheit. Warum diese höher steht als die eheliche Keuschheit, ist im Supplementum ausdrücklich zu lesen. Nur steht dort gar nichts vom Kampf gegen die Natur. Der ist, ohne höhere Motive, nach katholischer Auffassung ein Unsinn und durchaus nicht ethisch gut. Thomas glaubt vielmehr, daß Paulus (und Christus) uns Gewähr sind, daß ein Sichversenken in Gott, die Liebe zu Gott, leichter seien bei Beobachtung der ehelosen Keuschheit und daß es Gottes Wille sei, daß eine Gruppe von Menschen den Mut aufbringe, ihr Leben dem Sichversenken in Gott, der *contemplatio*, zu widmen. Also auch bei Thomas eine Begründung der Jungfräulichkeit mit dem Motiv der Gottesliebe. Daraus folgt doch evident, daß nur für jene Menschen die Jungfräulichkeit vollkommener ist als die Ehe, die eben durch die Jungfräulichkeit in der Gottesliebe gefördert werden können. Für die andern ist eben die Ehe das Vollkommenere, das vom Schöpfer Gewollte.

E. will ferner nicht zugeben, daß das Luthertum für die Ehe auflösend gewirkt habe; wohl gelte das von der rationalistischen Theologie des Protestantismus, die in diesem Punkt (und nach E. in vielen anderen Punkten auch) vom Luthertum abgewichen sei. Wir geben nur zu bedenken: E. stellt als lutherische Auffassung dar, daß durch den unwiederbringlichen Verlust der Liebe die Ehe in ihrem Wesen zerstört ist, daß dann das Urteil nur mehr den schon erfolgten Bruch der Ehe ausspricht. Bei Auftauchen eines „Wahlverwandten" muß sogar, wenn ich E. recht verstehe, die Liebe zum Ehegatten verloren sein. Nun sind aber die Eheleute selbst in ihrem Gewissen darüber die Richter, ob die Liebe unwiederbringlich verloren ist. Ist also eine Gesetzgebung, die über Luther hinaus mehrere Ehescheidungsgründe gelten läßt, gar so weit weg von der „Dynamis des Luthertums"?

Nach E. gehört auch das Volk zur „Schöpfungsordnung". Darum ist das Gebundensein des einzelnen an sein Volk eine ethische Forderung: es ist Erfüllung der „Schöpfungsordnung". Nach E. erfüllen die römischen Behörden diese Forderung nicht, können sie nicht erfüllen. Warum denn nicht? E. rechnet es ja auch Luther hoch an, daß er die Untugenden seines Volkes erkannte, verurteilte und bekämpfte und nur die Tugenden desselben pflegen wollte. Warum soll das den höheren kirchlichen Vorgesetzten nicht möglich sein, wenn es den Missionären und den weltlichen Obrigkeiten (in gemischtsprachigen Staaten) möglich ist? E. geht noch weiter. Er findet, daß zwischen Deutschtum und Luthertum eine besondere Beziehung herrsche in dem Sinne, daß durch das Luthertum die Art, wie die Kirche auf den Ruf Gottes antwortete, daß der Glaube selbst in einen Rhythmus gebracht wurde, der eben spezifisch deutsch war ... Der Glaube selbst, nein, der ist nicht spezifisch deutsch, aber das von ihm verschiedene Dogma. Demnach wäre also das Luthertum (obschon die Lutheraner nicht die Mehrheit des deutschen Volkes bilden) spezifisch deutsche Religion, wie etwa das reformierte Bekenntnis spezifisch französisch wäre. Aber woher kommt es denn, daß doch gerade diese „deutsche" Antwort auf Gottes Ruf auch den internationalen Veränderungen ausgesetzt war? Oder ist die „Orthodoxie", der Rationalismus, die „dialektische Theologie" an die Grenzen des Volkstums gebunden? Das Gemeinsame all dieser Bewegungen aber ist doch nur der Glaube und der ist nach E. auch nicht spezifisch deutsch. E. findet, daß selbst die Hochblüte der Literatur spezifisch lutherisch ist: sie ist laisiertes Luthertum, ja, aber doch Luthertum, ist das Auslaufen einer Bewegung, die ihren Schwung am frühen Morgen der Reformation erhalten hat; die weltfrohe Haltung ist tatsächlich auf dem Boden des Luthertums entstanden. Aber, so fragen wir, ist die weltfrohe Haltung wirklich spezifisch lutherisch? Schiller sucht das Volk der Phäaken, wo immer Sonntag ist, nicht unter den Lutheranern; damit ist allerdings nicht gesagt, daß im Lande der Phäaken immer christlicher Sonntag sei! Es gibt wohl keine größere Religionsgemeinschaft, die nicht irgendwo tatsächlich die Beschützerin und Förderin der völkischen Eigenart war: am längsten erhält sich eine sterbende Sprache in den Kirchen. So hat gewiß auch das Luthertum in den baltischen Ländern viele Verdienste um das Volkstum. Trotzdem wirkt die Darstellung E.s einseitig. Wenn E. erklärt, daß sich die lutherische Reformation ihren letzten Motiven entsprechend auch an die kleineren Völker in ihrer Sprache wenden mußte, so erweckt das den Eindruck, als sei dies etwas spezifisch Lutherisches. Wir haben aber schon die Vorschrift des 4. Lateranischen Konzils aus dem Jahre 1215, auch die Minderheiten einzelner Städte in ihrer Sprache religiös zu betreuen. Der Pflicht, die nichtdeutschen baltischen Völker in ihrer Muttersprache zu betreuen, hat die katholische Kirche längst vor der Reformation anerkannt und öfters scharf urgiert. (Vgl. Grentrup, Religion und Muttersprache, Münster 1932, S. 240. 237. Dort scheint S. 233 ein Katechismus in preußischer Sprache aus dem Jahr 1545 als katholisches Werk auf. E. spricht, auf dieselbe Fundstelle verweisend, von einem protestantischen Katechismus desselben Jahres.) In einer Beziehung kann die katholische Kirche sogar weiter gehen als das Luthertum im Schutz des Volkstums: sie kann gar viele volkstümliche Gebräuche religiös verklären. Das kann sie, weil ihr die menschliche Natur und ihre konkrete nationale Ausprägung ein Abbild der göttlichen Natur ist; das Naturgegebene ist nicht Sünde, sondern gut. Die Gnade setzt die Natur voraus und baut sie aus. Gnade und Christentum können darum einen wesentlichen Bund eingehen mit der Natur, auch der konkret ausgeprägten Natur.

Trotz dieser Einschränkungen hat der Verlag recht, wenn er das Werk eine großartige Darstellung der Geschichte des Luthertums nennt.

Innsbruck. Florian Schlagenhaufen S. J.

Bernard Bolzano und sein Kreis. Dargestellt mit erstmaliger Heranziehung der Nachlässe Bolzanos und seiner Freunde. Von Eduard Winter. kl. 8° (288 S.) Leipzig 1933, J. Hegner.

Der durch seine Güntherarbeiten, besonders durch seine große Güntherbiographie bekannte Verfasser hat nun, nachdem er im Vorjahre eine eigene Monographie über Bolzanos Religionsphilosophie veröffentlicht hat, eine größere Biographie dieses erst in der neuesten Zeit in seiner wissenschaftlichen Bedeutung erkannten Gelehrten herausgegeben. Obwohl Bolzano auf das Geistesleben Böhmens einen ganz tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat, fehlte doch bis heute eine eigentliche Biographie. W. sucht nun als unvoreingenommener Historiker unter allseitiger Heranziehung des Nachlasses sowohl Bolzanos wie auch seiner Schüler und Freunde ein den Bedürfnissen der wissenschaftlichen Forschung völlig entsprechendes Lebensbild zu zeichnen. Schon in seinem Werk über die Religionsphilosophie Bolzanos war es W. durch Benützung des Nachlasses gelungen, manche irrige Auffassung über Bolzano richtigzustellen. Mit welcher Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt W. den Nachlaß zusammengesucht hat, zeigt der Quellennachweis (S. 12f. und 274—282); auch die auf Bolzano bezüglichen Dokumente im Vatikanischen Archiv hat W., soweit sie ihm zugänglich waren, herangezogen.

Bolzano ist nur verständlich aus den geistigen, religiösen und politischen Voraussetzungen seiner Zeit und diese sind gekennzeichnet mit den Worten: „böhmisch-katholische Aufklärung", über die Winter im 1. Kapitel (15—23) handelt. Gegenüber der exklusiv ablehnenden Bewertung der Aufklärung sucht W. nach dem Vorbilde Sebastian Merkles auch das Positive und Wertvolle hervorzuheben (15ff. u. ö.) Dieser den objektiven Tatbeständen gewiß mehr Rechnung tragende Standpunkt ermöglicht es W., Bolzano, der ja als „der treueste Bewahrer der böhmisch-katholischen Aufklärung im 19. Jahrhundert" (43) gilt, von vornherein günstiger gegenüberzustehen als es bisher auf katholischer Seite vielfach geschehen ist. Die bodenständig bedingte Eigenart der böhmisch-katholischen Aufklärung charakterisiert W. dahin, daß sie ein Gemisch ist von Leibniz-Wolffscher Philosophie (Stepling S. J. !), französischen Aufklärungsideen (Graf A. Sporck) und deutsch-protestantischer Nützlichkeits- und Vernünftigkeitsmoral (Seibt) mit jansenistischem Einschlag (18). Vom Geist dieser böhmisch-katholischen Aufklärung war die ganze Erziehung Bolzanos von der frühesten Jugend an getragen. Für seine geistige Entwicklung ist es charakteristisch, daß sie in wenigen Jahren schon frühzeitig im Wesentlichen abgeschlossen ist. In den drei Jahren des Philosophiestudiums, das unseren letzten Klassen des Gymnasiums entspricht, und in dem darauffolgenden Jahre der mathematischen Ausbildung konzipiert Bolzano bereits die Grundlagen seines mathematisch-logischen Systems; Seibt, Bolzanos Lehrer in der Logik, wies ihn auf Wolff und Leibniz; gerade bei diesen fand er jene Verbindung von Logik und Mathematik, die so ganz seiner geistigen Veranlagung entsprach (32ff.). In den darauffolgenden vier Jahren des Theologiestudiums baut Bolzano auf jenes logisch-mathematische Fundament seine Religionsphilosophie und Religionslehre auf (50f.). So ist Bolzano „in den Jahren 1797—1804 der in den Grundzügen fertige Mathematiker, Philosoph, Theologe und Erzieher, wie wir ihn kennen" (52); diese Jahre bezeichnet Winter als erste Periode im Leben Bolzanos (250), als „Ringen um Weltauffassung und Lebensaufgabe" (24—52).

Während Bolzano als Theologe und Erzieher über seine ersten Anschauungen nie hinausgekommen ist, liegt seine Bedeutung gerade in seinen Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiete der Logik und Mathematik (52. 273); bereits durch seine Doktordissertation „Betrachtungen über einige Gegenstände der Elementargeometrie" war Bolzano als Mathematiker eine Berühmtheit geworden. 1805 erhielt er die neuerrichtete Kanzel für Religionswissenschaft, und damit beginnt Bolzanos zweite Lebensperiode von 1805—1820, seine ganz im Sinne der Aufklärung sich auswirkende Tätigkeit als Religionsphilosoph und Erzieher (53—83). Dadurch ist Bolzano der geistige Führer der böhmisch-katholischen Aufklärung und damit der geistig herrschenden Richtung in Böhmen

im 19. Jh. geworden (60 f. 65 ff. 72 ff.). „Er gewinnt geistig einen so großen Einfluß, daß selbst eine so dynamische Bewegung, wie sie die Romantik ist, in Böhmen sich nicht voll durchsetzen kann und die katholische Restauration, eine ihrer Folgeerscheinungen, nur spärlich Wurzeln schlägt" (79). In dem Gegensatz zur katholischen Restauration liegen auch von allem Anfang an die Keime der tragischen Entwicklung Bolzanos. W. unterscheidet eine „österreichisch-katholische Restauration" und eine „römisch-katholische Restauration"; letztere, um 1790 stark einsetzend und immer mehr anwachsend, erstrebte durch einen möglichst engen Anschluß an Rom eine gründliche kirchliche Erneuerung Österreichs; die österreichisch-katholische Restauration „sucht die katholische Religion in den Dienst Österreichs und des Erzhauses Habsburg" zu stellen, um so eine wirksame Erneuerung herbeizuführen (54 ff. 84 ff.). Sie waren einig im Gegensatz zur böhmisch-katholischen Aufklärung; mit welchem Erfolg, zeigt W. im Abschnitt: Der Bolzanoprozeß (84—117). Den Ausgang nimmt dieser Gegensatz, soweit er Bolzano betrifft, von Jakob Frint. Frint war der geistige Urheber des Hofdekretes über die Errichtung der religionswissenschaftlichen Lehrkanzeln (56); sein Lehrbuch der Religionswissenschaft wurde als obligates Textbuch vorgeschrieben. Da Bolzano mit einem abgeschlossenen religionswissenschaftlichen System, das er ganz der Aufklärung entnahm, sein Lehramt antrat, mußte er in vielfachen Gegensatz zu Frint treten (61 f. 65); ja er machte alle Anstrengung, um von der Bindung an das Frintsche Lehrbuch befreit zu werden und nach eigenen Heften lesen zu können, was ihm auch zeitweilig gelang (68 f.). Die verschiedenen Versuche Frints, Bolzanos definitive Ernennung zu verhindern, scheiterten an der Geschlossenheit der Aufklärungsfront in Böhmen (61 ff. 93 ff.). Erst als er durch Stifft den Kaiser auf Bolzanos demokratisch-sozialistische Anschauungen in den „Erbauungsreden" — „die Ruhe des Staates gefährdende Grundsätze" heißt es in der Relation Stiffts an den Kaiser — hingewiesen und Ziegler in seinem Gutachten die Erbauungsreden für „nicht katholisch" erklärt hatte (96 ff.), wurde Bolzano des Lehramtes enthoben (100).

Ein eigenes Kapitel widmet Winter dem „Entstehen der Wissenschaftslehre" (118—148), die der dritten Lebensperiode Bolzanos (1820—1830) angehört. Es ist unzweifelhaft, daß Bolzano gerade auf diesem Gebiete, dem „Schnittpunkte der beiden Wissenschaften, spekulative Mathematik und Logik" (122) Bahnbrechendes geleistet hat und seiner Zeit um gut sechs Jahrzehnte vorausgeeilt ist. Schon die kleineren mathematischen Arbeiten, die er bis zum Jahre 1820 herausgab, waren anerkannte Leistungen. Um 1820 geht er daran, ein groß angelegtes mathematisches Werk zu verfassen, für welches er vorerst eine Methodologie, die mathematische Wissenschaftsmethode, schaffen wollte, die aber zu einer Methodologie der Wissenschaft überhaupt wurde. In 10jähriger intensivster geistiger Tätigkeit hat denn Bolzano ein Werk geschaffen, das nach dem Geständnis Husserls „in Sachen der logischen Elementarlehre alles weit zurückläßt, was die Weltliteratur an systematischen Entwürfen darbietet" (132). Gegenüber dem bereits damals stark wachsenden Psychologismus will Bolzano „die Wahrheit an sich unabhängig von jedem psychologischen Einflusse und dem Denken selbst betrachten". Er wollte den „objektiven Zusammenhang, den die Wahrheiten untereinander ihrer Natur nach und nicht erst durch die Vermittlung eines sie auffassenden Denkens haben" (133), herausarbeiten. Die Methode war die von Leibniz und dem Wolffschen Rationalismus übernommene Begriffsanalyse, die natürlich der mathematischen Richtung Bolzanos sehr entsprechen mußte; die Bestimmung der Einsicht und Gewißheit sind infolge der Abhängigkeit von Leibniz-Wolff im Wesentlichen korrekt (136). In der Wissenschaftslehre sprach Bolzano auch klar und eindeutig seinen Gegensatz gegenüber Kant und dem deutschen Idealismus aus und hat dadurch eine Auswirkung dieser Philosopheme in Böhmen wirksam verhindert. Man kann in dieser Beziehung mit Recht hinweisen auf die Bedeutung, die in der Lehre Bolzanos die *certitudo naturalis* als Grundlage der *certitudo scientifica* hat und auf die Evidenzbestimmung Bolzanos: die obersten Denkprinzipien sind nicht gültig auf Grund der Erfahrung, sondern nur durch Einsicht in den objektiven Sachverhalt (136). Daß Bolzano im theologischen Auf- und Ausbau dieser philosophischen Grundlage doch so

weit fehlging, ist erklärlich aus seiner religiös aufgeklärten Geisteshaltung, die er sich zum großen Teil aus protestantischen Autoren geholt hatte, wird aber noch verständlicher, wenn man bedenkt, worauf W. eigens hinweist, daß im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts eine korrekte Auffassung der katholischen Glaubenslehre selten war; in Österreich könne das nur von Ziegler gesagt werden (116).

Mit dem Jahre 1830 beginnt Bolzanos vierter Lebensabschnitt (1830—1841), der Kampf um die Veröffentlichung und Durchsetzung seiner Wissenschaftslehre, die Bolzanos Kraft und Zeit durch beinahe 10 Jahre fast ganz in Anspruch nahm; es ging ja um die „geistige Durchsetzung", wie W. diesen Zeitabschnitt betitelt (149—199). So kam es, daß Bolzano in dieser Zeit, in der er noch die nötige Kraft gehabt hätte, nicht mehr zur Vollendung seines mathematischen Hauptwerkes, für das ja die Wissenschaftslehre nur der Unterbau hätte sein sollen, schreiten konnte (160).

Im letzten Abschnitt seines Lebens (1842—1848) vermag Bolzano nur mehr kleinere, unzusammenhängende Arbeiten abzufassen. Die bedeutendste ist unbestreitbar „Die Paradoxien des Unendlichen" (211 ff.). Lag Bolzanos Hauptbedeutung zu seiner Zeit im Praktischen, in seiner Tätigkeit als Erzieher, durch die er eine geistige Elite im Sinne des aufgeklärten Humanismus schuf und die geistige Machtstellung in Böhmen innehatte, so lenkte er die Aufmerksamkeit des 20. Jahrhunderts durch seine mathematischen und logischen Leistungen auf sich. Trotz des großen Fortschrittes, den die mathematische Forschung in den letzten 50 Jahren gemacht hat, ist Bolzano als Mathematiker noch heute nicht ausgeschöpft. Auch die Wissenschaftslehre hat eigentlich erst am Beginne unseres Jahrhunderts Epoche gemacht; Husserls philosophisches System ruht ja in seinen letzten Grundlagen auf Bolzanos logischen Erkenntnissen; durch ihn wurde auch Bolzano in den Brennpunkt des philosophischen Interesses gerückt.

Die Güntherbiographie und die nun vorliegende Bolzanobiographie geben ein geschlossenes Bild der geistigen Lage Österreichs um die Wende des 18. bis in die Mitte des 19. Jh.s. Damit sind sehr wichtige Bausteine für die wissenschaftliche Erkenntnis der Geistesgeschichte des 18. und 19. Jh.s gewonnen. Dadurch, daß W. nicht bloß als emsiger Forscher neue Materialien zutage gefördert und einzelne Gedankensysteme von der historischen Seite her in ihrer Eigenart charakterisiert hat, sondern zugleich auch mit der ihm eigenen Gabe des Zusammenschauens die großen geistesgeschichtlichen Verbindungslinien exakt und scharf zu ziehen verstand, entwirft er von jener Zeit ein Bild von größter Treue und Lebendigkeit. Schon bei der Güntherbiographie durften wir diesen Vorzug anerkennen; die Bolzanobiographie ragt in dieser Hinsicht noch darüber hinaus. Dieser offene Blick W.s für die geschichtlichen Tatsächlichkeiten und die geschichtliche Abfolge bringt es mit sich, daß das Inhaltlich-Systematische etwas, stellenweise zu stark, in den Hintergrund tritt. So ist z. B. über Bolzanos religionswissenschaftliches System, über seine eigenartige Auffassung von Religion und Offenbarung allzu wenig gesagt. Gewiß hat der Verf. eine eigene Monographie über Bolzanos religionsphilosophische Ansicht herausgegeben, aber das vorliegende Werk ist doch als ein geschlossenes, selbständiges Ganzes gedacht und soll auch Nichtfachleuten einen tieferen Einblick in die geistige Haltung Bolzanos vermitteln. Weniger trifft dieser Vorwurf die Behandlung der mathematisch-logischen Leistungen Bolzanos, wiewohl der Leser auch hier noch manches zu erfahren wünschte. Verhältnismäßig am ausführlichsten handelt der Verf. von Bolzanos erzieherischen Gedanken, freilich auch hier nicht in geschlossener, übersichtlicher Darstellung, sondern nur gelegentlich und mehr andeutend als ausführend.

Mit diesem Mangel mag wohl noch ein anderer Punkt zusammenhängen, auf den wir hier hinweisen möchten. Manche Begriffe W.s — ich habe die beiden Hauptbegriffe Aufklärung und Restauration vor Augen — sind, weil er sie eben immer und überall in möglichst lebendiger Verbindung mit den historischen Gegebenheiten zu erhalten sucht, oft stark zeitlich und örtlich gefärbt; sie stimmen und bleiben klar, solange man sie in dieser Verbindung erhält; aber sie verlieren diese Klarheit und Eindeutigkeit, sobald man sie mit den philosophisch geprägten, mehr abstrakt gehaltenen Begriffen in Einklang zu bringen sucht und sie zu diesem Zwecke nach den wesentlichen, den eigentümlichen und den akzidentellen Merkmalen zu analysieren versucht. So ergibt W.s Darstellung eine scharfe Gegenüberstellung von katholischer Aufklärung und Restauration, und sie war tatsächlich im Falle Bolzanos vorhanden; untersucht man aber das Verhältnis von Aufklärung und Restauration auf breiterer Basis, z. B. in Deutschland, so wird man diese scharfe Gegensatzstellung vermissen; ja auch in der österreichischen Restaurationsbewegung liegen noch mancherlei Brücken zur katholischen Aufklärung, besonders wenn wir die wissenschaftliche Seite der Restauration betrachten. Das zeigt sich unter anderem darin, daß z. B. Günther im konsequenten Ausbau seines Systems zur „Aufklärung", zur „Verklärung des Glaubens zum Wissen" gelangte und gelangen mußte. Es ist freilich richtig, daß Fr. Schlegel, der geistige Urheber der katholischen Restauration in Österreich, zum Gegenteil kam, zur „Verklärung des Wissens im Glauben"; aber wenn wir von der wissenschaftlichen, der philosophisch-theologischen Restauration sprechen, gibt wohl Günther mit seiner Schule den Ausschlag. Ähnliches wie von Günther gilt auch von Baader. Diesen Erwägungen Rechnung tragend, hat der Rezensent in einer Arbeit über diese Zeit — s. ZkTh 57 (1933) 166. 169 — versucht, zwischen „religiöser" bzw. christlicher und „katholischer Aufklärung" zu unterscheiden. Nach dieser Begriffsbestimmung wäre Bolzano ein Vertreter der religiösen Aufklärung, freilich einer, der innerhalb der katholischen Kirche war und verblieb — seine religiösen Anschauungen waren ja, wie W. selbst zugibt, nicht mehr katholisch, sondern protestantisch; Günther und Baader wären Vertreter der katholischen Aufklärung. Es ist aber zugegeben, daß diese Auffassung mehr von der abstrakten Betrachtung des Inhaltlichen kommt und in ihrer Anwendung auf das konkret Geschichtliche auf Schwierigkeiten stößt. Vielleicht werden weitere Forschungsergebnisse einen Weg zur Vermittlung der beiden Auffassungen zeigen, wo dann alle Schwierigkeiten, sowohl die, die sich aus einer vorwiegend historischen Betrachtung ergeben, als auch die, die der vorherrschend systematischen Behandlung erwachsen, beseitigt werden können.

Innsbruck. Franz Lakner S. J.

Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens aus dem Corpus Christi mysticum. Von Friedrich Jürgensmeier. 8° (381 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 7.80, geb. M 9.80.

Wenn hier im Anschluß an J.s Werk einige grundsätzliche Erwägungen über Wesen und Aufbau der Aszetik dargelegt werden, so soll das durchaus keine Kritik an J.s Arbeit bedeuten. J.s Buch ist ausgezeichnet durch theologische Korrektheit und Fülle, warmes Erfassen des Gegenstandes und

reife Durcharbeitung. Es wird manchem geradezu als die Erfüllung eines lang gehegten Wunsches erscheinen, als die Aszetik der Gegenwart. Aber gerade deshalb scheinen mir einige ergänzende Bemerkungen nicht überflüssig.

Anders als bei andern theologischen Disziplinen regt sich bei den Aszetikern immer wieder der Wunsch, aus der Fülle der konkreten Lebenserscheinungen zu einem einheitlichen Darstellungsprinzip zu gelangen, für das buntfarbige „du sollst" und „du mußt" und all die praktischen Ratschläge, die sich in der Praxis von Jahrhunderten angehäuft haben, eine einheitliche Formel zu finden. Das Suchen nach solchen Formeln ist uralt. Bei den Griechen war es die wahre Gnosis, bei Cassian die Herzensreinheit, im Mittelalter und später die Nachahmung Christi, oder auch das Verdienst, die ewige Seligkeit oder die gänzliche Selbstverleugnung oder die vollkommene Liebe oder die Erfüllung des Willens Gottes. Wenn nun auch die Wahl dieser Grundformel dem jeweiligen aszetischen System eine gewisse Färbung verleihen kann, so ist doch der Inhalt im Wesentlichen überall derselbe. Jedes aszetische System endet schließlich und muß enden in der praktischen Forderung der Gesamtheit der christlichen Tugenden, oder wie es die theologische Schulsprache nennt, im heroischen Tugendgrad.

In neuerer Zeit macht sich häufig der Wunsch geltend, jene Grundformel nicht so sehr aus mehr oder minder willkürlich gewählten ethischen Gedankengängen zu entlehnen, als vielmehr aus der Glaubenslehre, dem Dogma, und wo möglich aus dem Zentrum des Dogmas. Dieser Wunsch ist durchaus berechtigt. Nur entsteht sofort die Frage: Welches Dogma bildet das Zentrum der Glaubenslehre? Die Trinität? Menschwerdung und Erlösung? der Dualismus von Natur und Gnade? das übernatürliche Endziel des Menschen? Alle diese Lehren sind zentral gelegen, und aus jeder läßt sich die Lehre von der Vollkommenheit ableiten. J. wählt die Lehre vom Corpus Christi mysticum, ohne Zweifel ebenfalls einen sehr geeigneten dogmatischen Ausgangspunkt. Alle Forderungen der christlichen Vollkommenheit lassen sich hier einreihen, freilich nicht alle — und das dürfte J. keineswegs entgangen sein — mit derselben Leichtigkeit. Es gibt Kapitel, die in einem System oder Aufriß der Vollkommenheitslehre nicht fehlen dürfen, z. B. die Buße, die sich aber von andern dogmatischen Ausgangspunkten unmittelbarer erreichen lassen als vom Corpus Christi mysticum aus.

Jede derartige einheitliche Konzeption der Aszetik wird darum einseitig sein. Einseitigkeit bedeutet dabei keinen Tadel. Gerade durch einseitige Beleuchtung erhalten viele Einzeldinge ein eigenartiges, neues Licht. Einseitige Konzeption kann daher sehr fruchtbar sein. Nur darf sie nicht — was J. auch gar nicht tut — für allseitig ausgegeben werden.

Darüber hinaus drängt sich noch eine Erwägung allgemeiner Art auf. Wir dürfen nicht Dogmatik und Aszetik verwechseln, nicht die Glaubenseinsicht mit der christlichen Vollkommenheit. Das Bewußtsein, erlöst zu sein, rettet uns an und für sich noch nicht. Die Einsicht, daß Christus in uns wohnt, macht uns an und für sich noch nicht Christus ähnlich. Die frohe Überzeugung, die Gnade zu besitzen, heiligt uns noch nicht. Der Gedanke, daß wir mit der ewigen Liebe vereinigt sind, macht noch nicht, daß wir lieben. Man kann alle diese Einsichten besitzen, ohne vollkommen zu sein,

und man kann umgekehrt den einen oder andern von diesen Gedanken weniger lebhaft und weniger ausdrücklich erfaßt haben, und doch ein wahrer Heiliger sein. Darum scheint mir das Wichtigste in der Aszetik nicht die große dogmatische Zusammenschau, sondern die Frage: Was muß ich tun um vollkommen zu werden? Wie ja auch der Heiland dem reichen Jüngling nicht geantwortet hat: Willst du vollkommen sein, so bleibe dir deines Gnadenlebens bewußt, sondern: Geh hin und verkaufe alles was du hast.

Gewiß ist eine möglichst tiefe und reiche Glaubenseinsicht eine unerläßliche Vorbedingung für die sittliche Heiligkeit. Darum nimmt ja die Pflege der religiösen Innerlichkeit (auf dem Weg der Betrachtung oder wie immer sonst) einen so wichtigen Platz in der Vollkommenheitslehre ein. Aber die Vollkommenheit selbst ist mehr als die bloße Innerlichkeit, es sind die Werke, die mit Hilfe der Gnade aus dieser Innerlichkeit erwachsen. Die heilsdienlichen Werke wachsen aber nur dann aus der Innerlichkeit, wenn die erfaßten Glaubenswahrheiten im konkreten Einzelfall motivbildend wirken. Hier wäre es nun eine Täuschung, wenn man glaubte, je erhabener oder auch je zentraler die Glaubenswahrheiten sind, desto zugkräftiger müßten sie wirken. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die meisten Christen, auch die Heiligen, viel lebhafter beeinflußt worden sind durch die jenseitige Hoffnung als durch den Gedanken an die Trinität oder an das Corpus Christi mysticum. Es ist dies kein Mißstand, der bekämpft werden muß, auch nicht etwas Unbiblisches.

Man kann das auch so ausdrücken: Wir dürfen nicht die objektiven Heilstatsachen mit der subjektiven heilsdienlichen Tätigkeit des Menschen verwechseln. Nicht als ob es zwei „Frömmigkeiten" gäbe, eine objektive und eine subjektive, von denen eine besser wäre als die andere. Eine solche Konzeption würde einer gänzlichen Begriffsverwirrung entspringen. Aber auch nicht so, als ob die objektiven Heilstatsachen in der Aszetik die Hauptsache wären, neben der die subjektive Tätigkeit des Menschen kaum der Rede wert wäre. Jedes an seinem Ort. Die Dogmatik handelt von den objektiven Heilswahrheiten, und die Aszetik von der subjektiven Heiligung des Einzelmenschen oder, wenn man will, von der subjektiven Heiligung der in der Kirche Christi geeinten Menschheit. Eine Verwischung dieser Grenzen kann leicht zu Mißverständnissen führen.

Es soll nochmals betont werden, daß sich diese Ausführungen nicht gegen das Buch von J. richten. J.s Werk soll vielmehr allen, die sich nach ernster Glaubensvertiefung sehnen, wärmstens empfohlen sein.

Rom. Ludwig Hertling S. J.

Handbuch der katholischen Liturgik. Von Ludwig Eisenhofer. 2 Bände. gr. 8° (XII u. 608, X u. 588 S.) Freiburg 1932/33, Herder. M 28.—, geb. M 32.—.

Das vorliegende Handbuch ist die langersehnte Neuauflage des von V. Thalhofer († 1891) begründeten, 1912 von L. Eisenhofer ergänzten und von Grund auf neubearbeiteten „Handbuchs der katholischen Liturgik", das sich alsbald nicht nur im deutschen Sprachgebiet, sondern in der Liturgiewissenschaft überhaupt die Stelle des einführenden Werkes erobert hat. Schon die Auflage von 1912 hätte ruhig als E.s Werk in die Welt hinaus-

gehen können, wie dies bei der nunmehrigen Ausgabe mit Recht der Fall ist, obwohl die Änderungen diesmal begreiflicherweise bei weitem nicht mehr so tiefgehend sind, wie im „Thalhofer-Eisenhofer" von 1912.

Immerhin ist durch zahlreiche Umstellungen und Zusammenziehungen die Gliederung straffer geworden, und besonders im ersten Bande, der die allgemeinen Fragen über Wesen, Geschichte, Literaturgeschichte und Grundformen der Liturgie sowie die Abschnitte über Kultraum und Kirchenjahr umfaßt, werden wenig Kapitel sein, die nicht eine wesentliche Bereicherung erfahren haben; aber auch im zweiten Bande, der Messe, Sakramente, Sakramentalien und Breviergebet umfaßt, spürt man fort und fort die bessernde Hand. Die in den letzten 20 Jahren erschienene, gewaltig angewachsene Literatur ist zum großen Teil nachgetragen, manchmal auch offensichtlich im Text verwertet, ohne daß sie genannt wird. Wenn gleichwohl der Gesamtumfang des Werkes um 200 Seiten geringer geworden ist, so bedeutet das ein großes Maß von Selbstbescheidung des Verf.s. Freilich scheint bei den Kürzungen vor allem das Interesse des Verlags richtunggebend gewesen zu sein, dem Werk den Zugang zu weiteren Kreisen zu erleichtern. Wohl darum sind im zweiten Bande die oft sehr umfangreichen Abschnitte zur „Erklärung des jetzigen Ritus" im vollen Ausmaß stehen geblieben, obwohl sie nach den vorangehenden geschichtlichen Ausführungen außer der Umschreibung des liturgischen Textes nur mehr wenig Neues bieten können und obwohl auch diese geschichtlichen Darlegungen sich manche Kürzung haben gefallen lassen müssen. Auch daß das Register auf zwei Drittel des früheren Umfanges zusammengeschrumpft ist (das Initienverzeichnis ist ganz weggefallen), werden alle wissenschaftlichen Benützer als schmerzliche Einbuße empfinden.

Geblieben ist die vorbildliche Klarheit und Verläßlichkeit der Darstellung mit den reichen Quellenbelegen; die Klarheit ist noch dadurch erhöht, daß die im Haupttext gebotenen Übersichten durch eingefügte Nummern schon auf die im Kleindruck nachfolgenden Einzelausführungen hinweisen. — Bewußt festgehalten ist auch die Grundeinstellung des Werkes: der Verf. wollte den Inhalt auch diesmal „im Geiste Thalhofers gestalten" (Vorwort). Diese Haltung kommt zum Ausdruck nicht nur darin, daß die frühere Gesamtanlage trotz den verschiedenen inzwischen lautgewordenen Neubauplänen festgehalten ist; in den einleitenden Kapiteln ist auch ihre theoretische Grundlage in aller Deutlichkeit sichtbar gemacht, besonders in der Art und Weise, wie das Subjekt der Liturgie bestimmt wird.

Darnach ist Christus das primäre Subjekt der Liturgie; er handelt „durch sichtbare Stellvertreter, die als sekundäres Subjekt der katholischen Liturgie zu betrachten sind" (13); die Anwesenheit der Gläubigen ist nur bei den Sakramenten unerläßlich (wo es sich allerdings nur um den Empfänger handelt), im übrigen ist sie von der Kirche gewünscht bzw. durch Kirchengebot geregelt (17 f.). Folgerichtig wird die Frage nach der Weise der Beteiligung des Volkes als im Wesen der Liturgie nicht gegeben ausgeschieden und der „Wissenschaft der Seelenleitung" zugewiesen (20). Alles, was an einschlägigen Formen und Bestrebungen in der liturgischen Bewegung der Gegenwart lebendig geworden ist, wäre darum lediglich nach den Gesichtspunkten der seelsorglichen Brauchbarkeit zu beurteilen und käme nie in Betracht als Beitrag dazu, daß die Liturgie selbst in höherem Grade die ihrem Wesen gemäße Form erhalte. Es ist das ein Stand-

punkt, der wesentlich von dem abweicht, der vor einiger Zeit hier verfochten wurde und demzufolge das Beten der Gläubigen als integrierender Bestandteil der Liturgie zu betrachten ist; s. ZkTh 55 (1931) 96—102; vgl. auch die in diesem Punkt übereinstimmende Auffassung von O. Casel: Jahrb. f. Liturgiewiss. 10 (1930) 192f. Folgerichtig findet bei E. das ganze Schrifttum der liturgischen Bewegung kaum irgendwelche Erwähnung, ebenso wie deren theoretische und geschichtliche Fragestellungen bei der Stoffauswahl kaum irgendwo mitsprechen. Den aus verwandten Bestrebungen geborenen neuen Formen im Kirchenbau wird nach Besprechung der überlieferten Stile (I, 328—334) nur die Bemerkung gewidmet, das 19. und bis jetzt auch das 20. Jh. hätten es zu keinem einheitlichen Kirchenbaustil gebracht, sondern nur die alten Stile reproduziert. Auch auf die Verfügungen zur Förderung des kirchlichen Volksgesanges durch Pius X (1903) und Pius XI (1928) wird nicht näher eingegangen (I, 245ff.), obwohl der kirchlichen Musik nach Geschichte und Gesetzgebung reichlicher Raum zugebilligt wird (I, 220 - 251). Anderseits wird das Gesetzhafte an der heutigen Liturgie stark betont, z. B. in dem Satze, daß die Unterscheidung zwischen präzeptiven und direktiven Rubriken im allgemeinen zu verwerfen sei (I, 51).

Der entscheidende Wert des Werkes liegt in der gewaltigen Fülle geschichtlichen Materials, das in den zwei Bänden in klarer Ordnung zusammengefaßt ist, und zwar, wie dies mit der Natur der Liturgik gegeben ist, zunächst für die zahllosen Einzelheiten des Ritus und dies vor allem in unserer römischen Liturgie. Es liegt zum Teil noch am heutigen Stand der Liturgiewissenschaft, daß Fragen der Liturgievergleichung und noch mehr Fragen um den Zusammenhang der Liturgieentwicklung mit der Geschichte des religiösen Lebens nur sehr wenig hervortreten. Immerhin hätte man erwarten dürfen, daß in einem Handbuch auch Versuche wie diejenigen, die sich um den Begriff „Mysterium" gesammelt haben, oder Arbeiten wie die von A. L. Mayer gebucht würden. Doch wollte der Verf. offenbar diesem ganzen noch in Gärung befindlichen Fragenkreis aus dem Wege gehen.

Da wir hoffen dürfen, daß eine Neuauflage des Handbuchs nicht wieder 20 Jahre auf sich wird warten lassen, seien im folgenden einige Beobachtungen angemerkt, die sich bei der Lektüre ergaben, und die der Erwähnung wert erscheinen. Sie wollen lediglich als Beitrag zur Weiterführung des vortrefflichen Werkes aufgefaßt sein. Jeder Kundige weiß, daß es in einem Werk, das tausendfältiges Material in einen Plan bannen soll, für den Verfasser allein unmöglich ist, alle Einzelheiten im Auge zu behalten.

Ein wahrer Schlüssel zu Quellen und Literatur der Liturgik zunächst des Abendlandes wird dargeboten im Hauptstück „Liturgik als Wissenschaft" (I, 53—148). Es sei gestattet, zuerst einen allgemeinen Wunsch zu nennen: Das Auffinden von Texten würde erleichtert, wenn die Angaben aus Martène (wegen der verschiedenen Auflagen) auch nach dessen Buch- und Kapiteleinteilung gemacht würden; ebenso wenn bei Textausgaben, die in einer Sammlung erschienen sind (z. B. H. Bradshaw Society), dies vermerkt würde. Auch sollten die Angaben für die gallischen Liturgien von denen für die römische getrennt werden.

I, 32 Anm. 3: Die Zitation von Bishop ist mißverständlich. — S. 36 Anm. 20: Es muß heißen: Mabillon I, 2,95 ff. — S. 39 ff.: Neben den Tendenzen zur Vereinheitlichung der Liturgie müßte auch die weitherzige Haltung z. B. Gregors d. Gr. erwähnt werden. — S. 59: In der Überlieferungsgeschichte von Hippolyts „Apost. Überlieferung" (für die E. noch meist den Namen „Ägyptische Kirchenordnung" gebraucht) müßte vor allem die äthiopische Übersetzung genannt sein. — 65f.: Man wäre dankbar für eine Übersicht über die Ergebnisse der in den letzten Jahren dem Urgregorianum gewidmeten Forschungen (Baumstark, Mohlberg, Hohlwein u. a.) — S. 69: Es gibt nicht 11 Monesche Messen, sondern nur 7; s. A. Wilmart, Revue Bénéd. 28 (1911) 377—390. — S. 98: Für das

Rituale von Durham wäre die neue Ausgabe von Lindelöf (Surtees Society 140) zu nennen. Die Datierung des Pontifikale von Poitiers und desjenigen des Magdalen College müßte lauten: Ende des 9. bzw. des 12. Jh.s. — S. 99 und 106: Es sollte angedeutet sein, daß das betreffende Pontifikale mit dem Ordinarius Papae identisch ist. — S. 102: Das Rituale von Santori ist nicht ungedruckt; s. mein Buch „Die lateinischen Bußriten" (1932) 234. — S. 112 (vgl. II, 38): Zur Datierung des Papyrus von Der Balyzeh s. R. H. Connolly, Journal of Theol. Studies 28 (1926/27) 83. — S. 114 f.: Statt „Liturgie" müßte es „Anaphora" des hl. Jakobus heißen.

I, 169 ff.: Zur Geschichte der Doxologie hätte mein schon 1925 erschienenes Buch „Die Stellung Christi im liturgischen Gebet" Dienste leisten können (bei E. geschieht desselben nirgends Erwähnung; es fiel mir auf, daß auch sonst keine meiner meist in der ZkTh erschienenen Arbeiten genannt ist). Darnach wären die Angaben zu berichtigen hinsichtlich der trinitarischen Doxologie im 2. Jh. (wobei die Doxologie Polykarps in der S. 170 zitierten Fassung weder überliefert noch möglich ist) und über die Anfänge des *Sicut erat*. Auch wäre zwischen Doxologie im Gebet und im Psalmengesang zu scheiden gewesen. Vielleicht wäre dann weiter dem *Per Christum* der römischen Orationen (203) ebenso wie der Geschichte der entsprechenden Schlußformeln außerrömischer Liturgien etwas mehr Aufmerksamkeit geschenkt worden. — S. 186 ff.: Die Behandlung der Akklamationen hätte durch Heranziehung von E. Peterson, Εἷς θεός, Göttingen 1926, wesentliche Klärung und Vertiefung erhalten. Die ursprüngliche Stellung des Alleluja (im responsorischen Gesang) tritt weder hier (191 f.) noch später (221) genügend hervor. — S. 207 ff.: Zur frühesten Geschichte der Hymnen und zum Verhältnis zwischen Hymnen- und Psalmengesang sind zu vergleichen die Arbeiten von J. Kroll, zusammengefaßt bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen² (1924) 596—601. — S. 230: Es wäre zu erwähnen, daß die Weihe des *psalmista* auch noch im römischen Pontifikale steht. — S. 278: Für die trinitarische Formel beim Kreuzzeichen wäre Ordo Rom. VII, 2 anzumerken. — S. 475 ff.: Der christlichen Woche ist sehr wenig Raum zugestanden; zur Wochenauffassung des ersten Jahrtausends s. ZkTh 55 (1931) 605—621; für den Sonntag wäre noch zu verwerten: der reichhaltige Artikel von H. Dumaine, Dimanche: DACL IV, 858—994, und W. Thomas, Der Sonntag, Göttingen 1929. — S. 566: Das Datum des Festes von Christi Geburt bei Clemens v. A. ist der 20. (nicht 29.) Mai. — S. 588: Die blühende Patrozinienforschung wäre wenigstens zu erwähnen, der Begriff des Patroziniums zu erklären gewesen. — S. 606: Bei den verschiedenen Terminen für ein Fest aller Heiligen sollte die allen zugrundeliegende Beziehung zum Osterfestkreis angemerkt werden; die Märtyrer, denen das Fest ursprünglich gilt, teilen Leiden und Triumph Christi.

II, 4 f.: *oblatio* für Messe ist doch eher aus dem *offerimus* des Kanons als aus der Gabendarbringung des Volkes zu erklären. Zur Bezeichnung *missa* vgl. ZkTh 56 (1932) 100. — S. 96: Die vorgetragene Erklärung von *collecta* wird sich nach B. Capelle, Revue Bénéd. 42 (1930) 197—204 nicht mehr halten lassen. — S. 133: Das Stipendienwesen ist schwerlich mit dem Aufhören des Opferganges zu verbinden, sondern eher von der altchristlichen Privatoblation und damit von der Privatmesse herzuleiten; vgl. z. B. Aug., Ep. 111,8; Greg. Tur., De gloria Conf. 65. Am Sonntag war allgemeine Oblation der Gemeinde, weshalb dem Pfarrer auch heute noch die Applikationspflicht ohne sonstiges Stipendium obliegt. — S. 134: Für die Gabendarbringung selbst wäre heranzuziehen G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreich (1930) 36—47. — S. 136: Zum *Oremus* vor dem Offertorium s. ZkTh 56 (1932) 99. — S. 147 f.: Zur Beurteilung der Händewaschung vor dem Offertorium vgl. E. Bishop, Liturgica Historica 156. — S. 156: Die Apostelpräfation ist nicht an Christus gerichtet; s. mein Buch „Die Stellung Christi" 97 f. Daß *praefatio* nicht „feierliche Vorrede zum Opfergebet" (ebd.) heißt, glaube ich ZkTh 53 (1929) 66—88 bewiesen zu haben; ebd. 247—271 ist eine Erklärung für das Stillbeten des Kanons dargeboten, die es entbehrlich macht, die sonstige „Ermüdung des Priesters" (154) heranzuziehen. — S. 161: Zur Vorschrift von Vaison über das *Sanctus* vgl. nun die Erklärung bei Nickl (s. oben) 24—29. — S. 230 ff.: Daß der Verfall

der Taufzeiten und des regelmäßigen Katechumenates „infolge des Aufkommens der Kindertaufe" (vgl. S. 253) eintrat, ist mindestens mißverständlich; die Tauftermine waren von Anfang an nur gedacht für die Erwachsenentaufe, für die übrigens auch heute noch die Taufe durch den Bischof in der Oster- und Pfingstvigil gewünscht wird (278); vgl. meine Bemerkungen in der Theol.-prakt. Quartalschrift 86 (1933) 721—723. — S. 244: Für die ältere Geschichte des Katechumenates läßt sich jetzt ein wesentlich klareres Bild entwerfen, vor allem mit Hilfe von Hippolyts „Apost. Überlieferung", die hier nicht herangezogen ist; vgl. Lexikon f. Theol. u. Kirche V, 885. — S. 262: Wenn die Täuflinge damals nur bis zum Samstag der Osterwoche in weißen Kleidern erschienen wären, könnte das Gelasianum (Wilson 96f.) nicht noch für den Weißen Sonntag die Täuflingsmesse bieten. — S. 274: Über den ursprünglichen Sinn von *pompa diaboli* s. H. Rahner, ZkTh 55 (1931) 239—273. — S. 291 f.: Zum altchristlichen Firmungsritus wäre die Kontroverse Galtier—de Puniet zu erwähnen; vgl. auch ZkTh 54 (1930) 284. — S. 329ff.: Für die Liturgie des Bußsakramentes darf ich jetzt auf meine „lateinischen Bußriten" verweisen (1932), nach denen sich manche Linie etwas verschiebt; dort auch Untersuchungen zu den Fragen: Handauflegung, *oratio super populum*, *Confiteor* und *Misereatur, absolutio ad tumbam* u. a. — S. 347: Zur heutigen Reihenfolge Beicht, Kommunion, Letzte Ölung s. P. Browe, ZkTh 55 (1931) 550—561. — S. 355 ff.: Im Abschnitt über die Weihen vermißt man wieder die wichtigen Angaben der „Apost. Überlieferung" von Hippolyt, in der z. T. schon die in den Statuta Ecclesiae Antiqua gebotenen Riten erscheinen; vgl. ZkTh 53 (1929) 581—585. — S. 357 f. (u. 385): Hinsichtlich des Spenders der niederen Weihen wären die Beobachtungen von M. J. Metzger, Zwei karol. Pontifikalien 68—71 zu verwerten. — II, 483 ff.: Zwischen der Vigil, die ja nie täglich war, und unserer Matutin besteht schwerlich ein Zusammenhang; letztere entstammt dem in den altchristlichen Gebetsanweisungen geforderten privaten Mitternachtsgebet, das auch die Mönche übten. — S. 493: Für das Verhältnis des Kurialbreviers zum Offizium der römischen Basiliken wäre zu beachten A. Le Carou, L'office divin chez les Frères Mineurs (1928), bes. S. 177. — S. 507: Daß das *Pater noster* in der Matutin als Einleitung der Lesung steht (statt als Schluß des antiphonischen Teils), wird sich kaum halten lassen, ebenso wie die schon von Grancolas abgelehnte Annahme, daß die darauffolgende *absolutio* als Absolution gemeint sei (511). Doch ist zuzugeben, daß gerade Strukturfragen im Stundengebet noch wenig studiert sind (die Stellung der *preces*, des *versus*, die Wahl der Psalmen u. a.).

Es wäre undankbar, wollte man nicht zum Schluß die Unsumme geduldiger Kleinarbeit hervorheben, die in den zwei Bänden steckt. Oft wird mit wenig Sätzen ein gangbarer Weg gewiesen durch ein kaum zu überschauendes Forschungsgebiet wie etwa durch die Entstehungsgeschichte des Apostolischen Symbolums (I, 182—184) oder durch die mancherlei Ergebnisse von Bäumers so wenig übersichtlicher Breviergeschichte (II, 481 ff.), oder es werden aus den Quellen Belege gebucht, die sonst meist übersehen werden wie zur Geschichte des *Asperges* (I, 478ff.) oder zu der des *Confiteor* (II, 78 f.) u. v. a. Die typographische Ausstattung ist die bei Herder gewohnte mustergültige; Druckfehler kommen kaum vor. — Alles in allem haben wir in E.s Handbuch wieder ein Werk, das dem Freunde der Liturgie eine ganze Bibliothek an liturgiegeschichtlichen und liturgieerklärenden Einzelschriften ersetzt und das dem Liturgiker bequeme Wege bahnt in die verschiedensten Regionen seiner Wissenschaft.

Innsbruck. Jos. A. Jungmann S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

Aufstiege zur Metaphysik heute und ehedem. Von Bernhard Jansen S. J. gr. 8° (VIII u. 537 S.) Freiburg 1933, Herder. M 5.60, geb. M 6.40. — Das Buch enthält in neuer Überarbeitung die Aufsätze, in denen der Verf. seit einer Reihe von Jahren in verschiedenen Zeitschriften, besonders in den „Stimmen der Zeit", zu aktuellen philosophischen Fragen und Forschungen Stellung genommen hat. Nicht eine voreingenommene Apologetik ist dabei Leitstern gewesen, sondern die Überzeugung, daß die Scholastik der neuzeitlichen Metaphysik nicht nur aus ihren reichen Schätzen mitzuteilen hat, sondern auch Anregungen aus ihr schöpfen kann. Wie der Bruch mit der Vergangenheit die neuzeitlichen Wege der Metaphysik vielfach zu Irrwegen machte, so läge andererseits in der Abschließung gegenüber der modernen Philosophie für die *philosophia perennis* die Gefahr einer Erstarrung und des Abfalls vom aufgeschlossenen Geist der Hochscholastik. Dadurch wird das Buch auch zu einer eindringlichen Mahnung für den Fachmann, dem Programm *Nova et vetera* stets treu zu bleiben. — Die Form der Darstellung ist fließend und leicht verständlich auch dort, wo es sich um schwierige philosophische Probleme handelt. Dennoch leidet die Gründlichkeit in keiner Weise. Überall offenbart sich das reiche historische Wissen des Verf.s, der Blick für das Wesentliche, die letzten Zusammenhänge und treibenden Kräfte im philosophischen Denken, sei es nun, daß es um die Charakterisierung einzelner Philosophen geht wie Plato, Aristoteles, Augustin, Thomas, Scotus, Nikolaus von Kues, Descartes, Kant, Hegel — oder um die Herausarbeitung einzelner philosophischer Probleme wie Denken und Sein, Sein—Wahrheit–Wert, Bewußtsein und Realitätsbejahung, Naturphilosphie und Naturwissenschaft, Intellektualismus und Voluntarismus, Rationalismus und Empirismus usw. Gerade die geschichtlichen Betrachtungen z. B. über das Fortleben des Platonismus im Thomismus geben auch für die systematische Würdigung wertvollen Aufschluß. Besondere Anerkennung verdient auch der von Alfred Delp S. J. bearbeitete Aufsatz über Sein als Existenz (Heidegger). Die Schlußbetrachtung über den Gottmenschen und die Weltweisheit bietet eine würdige Krönung des Werkes, das allen philosophisch Interessierten wärmstens empfohlen werden kann.

Sein und Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik. Von Paul Simon. 8° (VIII u. 179 S.) München 1933, Max Hueber. M. 4.20, geb. M 5.50. — Das

Buch entstand aus den Vorlesungen, die der Verf. auf den Salzburger Hochschulwochen (August 1931) gehalten hat. Neu hinzu kam das 9. Kapitel: „Philosophie als Problemwissenschaft". Wir werden in leicht verständlicher, origineller und gründlicher Weise in die behandelten Grundfragen der Metaphysik eingeführt: Metaphysik und Weltanschauung, Möglichkeit und Notwendigkeit der Metaphysik, Sein und Nichtsein, Idee und Wirklichkeit, Wert und Wirklichkeit, Individualität in Natur und Geschichte, Substanz und Person, Geist und Natur. Es wird stets sichtbar gemacht, wie die einzelnen Probleme unter sich und letzthin mit dem Gottesproblem verbunden sind. Besonders hervorzuheben ist auch der ständige glückliche Kontakt mit den Fragestellungen der modernen Philosophie. — Was „Metaphysik und Weltanschauung" anlangt, möchte ich dem Erkenntnismoment mehr Bedeutung beilegen. Gewiß ist Weltanschauung nicht nur Erkenntnis, wohl aber durch Erkenntnis begründetes Bekenntnis. Daher kann man der Philosophie wohl die Aufgabe der wissenschaftlichen Rechtfertigung der Weltanschauung zuteilen. — Die Ausdrucksweise: „Die Idee des Seins schließt also das Mannigfaltigsein ein" (48) halte ich nicht für hinreichend genau und glücklich. Im Sein als solchem finden wir weder Mannigfaltigkeit noch Unterschiede gegeben, auch nicht die Analogie, sondern erst im Seienden. — Der Hinweis auf den Wertcharakter der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit (84f.) scheint mir sehr beachtenswert für den Grundsatz: *Omne ens est bonum* und die Erklärung des Übels als Privation. Wirklichkeit ist dann freilich nicht bloß im engeren Sinn von Dasein, sondern im Verhältnis von Akt-Potenz zu verstehen, das sich auch auf die Soseinsordnung erstreckt. Damit ist Gott als reine Aktualität unendliches Sein und unendlicher Wert; alles Außergöttliche als Seiendes werthaft, dagegen unwerthaft als mangelhaftes Seiendes. — S. weist auch mit Recht hin auf die qualitative Individualität. Die tatsächliche individuelle Mannigfaltigkeit findet in Gott die letzte Klärung, insoferne er seine unendliche Vollkommenheit in unendlicher Mannigfaltigkeit in den Geschöpfen nach außen darstellt. — Bei der Person scheint das aktuelle Selbstbewußtsein zu sehr in den Vordergrund geschoben zu sein und daher auch die Bestimmung der Persönlichkeit Gottes nicht ganz zutreffend: „Die Selbstbestimmung Gottes reicht nicht nur wie bei uns bis in sein Tun oder seine Akte hinein, sondern sein Sein selbst ist ein von dieser Selbstmacht und Selbstbestimmung getragener, immanenter Akt" (135); „Indes der Geist ist nicht ohne weiteres absoluter Geist. Sein Selbstbewußtsein ist kein substantielles Selbstbewußtsein, d. h. es ist kein Bewußtsein, das sich selbst als existentielles hervorbringt" (142). Das aktuelle Selbstbewußtsein gründet notwendig in der Natur des Geistes als dessen Wesenseigenschaft. Die Endlichkeit des Geistes bedingt dessen Offensein und Streben nach Werten, letzthin nach dem unendlichen Wert, der Gott ist und in Gott sich selbst bewußt besitzt.

Problèmes philosophiques. Von J. Rohellec. 8° (XIV u. 370 S.) Paris 1933, Téqui. Fr. 3.50. — Das Buch enthält — von Schülern und Freunden zusammengestellt und von Ch. Boyer eingeleitet — die Aufsätze, die der Verf. in verschiedenen thomistischen Zeitschriften veröffentlicht hat, sowie einige wertvolle Beiträge aus seinem literarischen Nachlaß. Aus dem letzteren

ist vor allem ein Entwurf zu einem umfangreicheren Werk über die Intuiti
nach dem hl. Thomas zu erwähnen, von dem die elf Kapitel des 2. Tei
der ihre Stellung zur *simplex apprehensio* dartun sollte, großenteils ausgea
beitet sind. Intuition und Urteil sollten den Inhalt des 3. Teiles bilden.
der ersten Hälfte des Buches werden außerdem noch mehrere andere erken
nistheoretische Probleme erörtert: das Wesen der Erkenntnis, die Wesen
erkenntnis nach dem hl. Thomas, die Analogie nach ihrem metaphysische
Fundament und ihrer Anwendung auf die Gotteserkenntnis; daran reiht si
eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus Gentiles. Die zweite Hälfte d
Werkes ist moralphilosophischen Problemen gewidmet, besonders der met
physischen Grundlegung des Sittlichen und einer Kritik des Positivismu
Als Anhang werden einige kritische Literaturberichte und Konferenzen d
Verf.s beigefügt. — Die Aufsätze haben durch Inhalt und Form diese Sonde
ausgabe wohl verdient. Besonders erwähnen möchte ich die Auffassung d
Wesens des Erkennens als Schauen, *visio, contemplatio* (6. 169f.). Zur B
gründung beruft sich R. mit Recht auf die Evidenz, die — vom Erkenntni
subjekt aus betrachtet — als ein Sehen bezeichnet werden muß. Beachten
wert ist auch die Darstellung der Wesenserkenntnis nach dem hl. Thom
Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und Register ist beigefügt.

Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. Von Augu
Brunner S. J. kl. 8° (XIV u. 293 S.) Freiburg 1933, Herder. M 3.50, ge
4.80. — Philosophische Kurse für Akademiker gaben die erste Anregung fü
die Abfassung des Buches und so dient es auch vor allem dem tatsächlich
vorhandenen Bedürfnis nach einer kurzen Gesamtdarstellung der Philosophie
Sie umfaßt sechs Teile: Erkenntnis und Wahrheit, Allgemeine Seinslehre
Die empirischen Seinsstufen, Philosophie der Wissenschaft, Natürliche Gotte
ehre, Ethik. Vorausgeschickt wird eine Einleitung über Wesen und Sinn de
Philosophie. Das Werk entspricht im Aufbau und in der Durchführung i
vorzüglicher Weise der gewiß nicht leichten Aufgabe, die sich der Verf. ge
stellt hat. Besondere Anerkennung verdienen nicht nur die gute Herausarbe
tung der Zussmmenhänge, sondern vor allem die bewußte Orientierung a
der Wirklichkeit und am Leben sowie der ständige Kontakt mit den bedeut
samen philosophischen Strömungen der Gegenwart. Im einzelnen sei hin
gewiesen auf die glückliche Einbeziehung der Sprache in das Problem Er
kennen und Sein; diese sinnlich-geistige Tatsache verbindet uns unleugba
mit der Personen- und Dingwelt. Das Kapitel über Metaphysik und religiöse
Erkenntnis gibt klare Richtlinien zur Beurteilung moderner Strömungen
(Scheler). Die Darlegung der Gottesbeweise und die Begründung der Prin
zipien ist wohl etwas zu kurz gehalten. Indes ist es gerade in dieser Hin
sicht unmöglich, den Wünschen jedes einzelnen gerecht zu werden.

Neo-scolastica, idealismo e spiritualismo. Von Fr. Olgiati und An
Carlini. kl. 8° (VIII u. 179 S.) Milano 1933 „Vita et Pensiero". L 6.—
C., ein Schüler Gentile's und Professor der Philosophie in Pisa, versucht
in seinem Werk „Orientamenti della filosofia contemporanea" (Roma 1931)
eine Überwindung des Idealismus durch den „Spiritualismus". In Übereinstimmung mit der idealistischen Philosophie soll dem transzendentalen Selbstbewußtsein die zentrale Stellung gewahrt bleiben zur Erklärung der Erfah-

rungswelt, aber dieses Selbstbewußtsein setzt für sein Dasein und seine Berechtigung ein von ihm verschiedenes absolutes Selbstbewußtsein voraus. Vor allem ist es das Leben, der Glaube, der über den idealistischen Immanentismus hinausdrängt und eine notwendige Ergänzung des kritischen Denkens bildet, das seinerseits wiederum zur Rechtfertigung des Glaubens erfordert ist. Da in der neuzeitlichen Philosophie, im Gegensatz zur kosmischen Einstellung der Antike und der theistischen Orientierung des Mittelalters, der Mensch im Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung steht, so kann die Lösung des Problems von Glauben und Wissen heute nicht mehr mit der aristotelischen Seinsmetaphysik, sondern nur durch das idealistisch-kritische Denken erfolgen. — O. geht in der Besprechung des Werkes und der sich anschließenden Diskussion mit feinem Verständnis auf die Gedanken C.s ein, erkennt alles Gute wohlwollend an, stellt aber auch klar und entschieden heraus, was unhaltbar ist. Darunter fällt nicht nur die oben genannte konstruktive Dreiteilung der Geschichte des philosophischen Denkens, sondern vor allem das Fundament dieses „Spiritualismus": das vom Idealismus übernommene transzendentale Bewußtsein, das für sein Dasein und seine Geltung ein transzendentes absolutes Bewußtsein voraussetzen soll, schließt einen Widerspruch in sich (165 f.). Wenn ferner die aristotelische Metaphysik gewiß nicht den Inhalt eines 13. Glaubensartikels bildet (167), so hat sie doch ihren bleibenden Wahrheitsgehalt und entspricht dem natürlichen Denken. Dadurch ist sie geeignet, in den Dienst der Offenbarung zu treten, während die Denkmittel des Idealismus den Begriff wahrer Übernatürlichkeit aufheben und damit die katholische Religion und Theologie in der Wurzel zerstören. — Diese Aufsätze der Rivista di filosofia neoscolastica 23–25 (1931–33), die den Inhalt des Büchleins bilden, geben einen interessanten Einblick in jene philosophische Strömung Italiens, die den unbefriedigenden Idealismus zu überwinden sucht und dabei wohl auch für eine engere Fühlungnahme mit der Scholastik zugänglich ist.

Philosophiae christianae institutiones in usum adolescentium. Von Fr. Bernardus M. Mariani O. S. B. M. V. 2 Bde. kl. 8° (XXVII u. 334 S.; XXXII u. 745 S.) Taurini-Romae 1932/33, Marietti. L 15.— u. L 30.—. Der 1. Band, der durch ein Handschreiben von Kard. Lépicier ausgezeichnet ist, enthält die Logik und die allgemeine Metaphysik. An die *Logica minor*, die nach dem üblichen Schema über die *simplex apprehensio*, das *iudicium* und das *ratiocinium* handelt, reiht sich die *Logica maior seu Critica*, mit ihren beiden Teilen *De syllogismo secundum materiam necessariam* und *De veritatis criterio*. — Die Kritik dürfte wohl am wenigsten befriedigen. Auch ist die Ablehnung der Evidenz als Wahrheitskriterium unberechtigt. Dabei hätte die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Evidenz mehr beachtet werden sollen und auch nicht übersehen werden dürfen, daß die Evidenz als letztes Wahrheitskriterium betrachtet wird. Daher wird die These des Verf.s: *Criterium veritatis propositionum demonstrabilium est earum resolutio in sua principia* (172), von den Verfechtern der Evidenz nicht geleugnet. Aber zunächst handelt es sich hier um Sätze, die zu beweisen sind, also um ein Kriterium für einen bestimmten Bereich unserer Erkenntnisse. Ferner wird die Bedeutung einer Zurückführung auf erste Prinzipien für die

Entscheidung der Wahrheitsfrage nicht verkannt; nur müssen diese ersten Prinzipien eben evident sein und auch die Zurückführung auf dieselben muß evident gemacht werden. So landen wir eben letzthin bei der Evidenz als Wahrheitskriterium. — Die allgemeine Metaphysik handelt *De principiis et causis, de ente et essentia* und *de proprietatibus entis*. Hier vermisse ich besonders eine den heutigen Anforderungen entsprechende Begründung des Kausalgesetzes. — Der 2. Band, der ein Handschreiben von Kard. Bisleti an der Spitze trägt, enthält die Naturphilosophie, die Psychologie und die spezielle Metaphysik (Theodizee). Die Naturphilosophie zerfällt wieder in die allgemeine Naturphilosophie oder Kosmologie und in die besondere Naturphilosophie oder Psychologie. Die Psychologie wird wiederum gegliedert in die allgemeine Ps. oder Biologie und die besondere Ps., die als Untergruppen die vegetative, sensitive und intellektive Ps. umfaßt. — Die Theodizee handelt *De Deo secundum eius substantiam* und *de operationibus divinis*. Von der göttlichen Mitwirkung wird hier nicht eigens gesprochen. Der noch ausstehende 3. Band ist der allgemeinen und speziellen Ethik gewidmet und soll auch einen Abriß der Geschichte der Philosophie bringen. Damit schenkt uns der Verf. ein vollständiges Lehrbuch der Philosophie, das sich vor allem für Lehranstalten thomistischer Richtung durch Inhalt und Form vorzüglich eignet und darüber hinaus allen Interessenten eine verläßliche und in maßvollem Urteil vorgelegte Orientierung über die thomistischen Lehrmeinungen gibt.

Introductio in Ontologiam. Von I. J. M. Van den Berg. gr. 8° (235 S.) Nijmwegen 1933, Dekker. Fl 3.50. — Das praktische Ziel, das sich der Verf. gesteckt hat, *summarie scilicet notiones metaphysicas exponendi, quibus Seminariorum nostrorum alumnis opus est ad eorum studia theologica fructuose persolvenda* (3), wird in vorzüglicher Weise erreicht. Die Darstellung ist klar und übersichtlich und hält sich treu an die thomistische Schule. Dabei wird, soweit es im Rahmen einer solchen Einführung möglich ist, auch auf neuere Philosophen Rücksicht genommen und eine für Anfänger hinreichende Bekanntmachung mit neuerer philosophischer Literatur gegeben zur weiteren Vertiefung und Ergänzung der wichtigeren Fragen. — Einzelne Begründungen, z. B. die des Kausalprinzips S. 195, müßten wohl auch in einer solchen Einführung gründlicher geboten werden.

Lorenz Fuetscher S. J.

Opuscula et Textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica, edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. kl. 8° Münster 1933, Aschendorff. — Fasc. 13: Sigeri de Brabantia de aeternitate mundi, edidit R. Barsotti. (30 S.) M —.80. — Fasc. 14: De Cognitione veritatis textus selecti s. Thomae Aquinatis, collegit J. de Vries S. J. (60 S.) M 1.10. — Fasc. 15: Philosophia s. Bonaventurae textibus ex eius operibus selectis illustrata, edidit B. Rosenmöller. (64 S.) M 1.10. — Im 13. Heft der wertvollen Sammlung gibt Barsotti eine Quästio neu heraus, die P. Mandonnet bereits 1899 veröffentlicht hat. Die Bedeutung dieser abermaligen Herausgabe ist darin zu erblicken, daß B. zwei neue Hss vergleichen konnte, nämlich Cod. 17 der Seminarbibliothek zu Pisa, worin Pelster vorliegende Quästio (ff. 117^r—118^r) entdeckte und den von Fr. Steg-

müller erstmalig gefundenen Cod. 2299 Fondo Geral der Nationalbibliothek zu Lissabon, wo ebenfalls (ff. 140v—144v) die Quästio sich findet. Diese Quästio ist deshalb wichtig, weil sie nicht bloß die Stellungnahme Sigers zur damals höchst aktuellen Frage von der Ewigkeit der Welt bietet, sondern auch seine Auffassung in der Universalienfrage erkennen läßt. — Die leileitende Rücksicht, unter der de Vries die Auswahl von Texten des hl. Thomas getroffen, ist die genauere Erklärung der vielumstrittenen Stelle De Veritate 1, 9, wo der Heilige die Reflexion auf die Natur unseres Verstandes als Fundament jeder Wahrheitserkenntnis bezeichnet hat. Die Gedankenabfolge, die eine Klärung erhalten soll, ist kurz folgende. Die ersten Texte sollen die Priorität der Akterkenntnis vor der Erkenntnis der Natur des Verstandes bezeugen. Mit diesen Akten wird allerdings auch das Ich (Verstand) miterkannt; damit kündet sich der Verstand auch gleichzeitig als ein von Natur aus auf Wahrheit tendierendes Prinzip. Die so erkannte Tendenz des Verstandes soll dann nach dem Finalitätsprinzip in der Fassung: *Nulla potentia frustra,* zur Rechtfertigung der sinnlichen und geistigen Außenweltserkenntnis werden. Sind auch aus der Wahl und Anordnung der Thomastexte bestimmte Ansichten von de V. herauszulesen, so sind doch die Lösungen selbst überall noch offen gelassen; gerade diese Art des Vorgehens macht das Heft besonders geeignet für Seminarübungen. — Rosenmöller, der sich bereits früher schon als guter Kenner von Bonaventura ausgewiesen hat (Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura, Münster 1925), schenkt uns hier eine gut gewählte Sammlung von Texten, die das Wesentlichste der Philosophie Bonaventuras enthalten. Die vorgelegten Texte behandeln das Objekt der Metaphysik und die Erkenntnis dieses Objektes (I—X), dann einige anthropologische Fragen (XI—XVII), so die Fragen nach der Individualität und dem Wesen der Persönlichkeit, der Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form, des Verhältnisses unserer Seele zu ihren geistigen Vermögen und endlich die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Diese Texte sind ungemein geeignet, in das Wesentliche des Augustinismus im Gegensatz zum Aristotelismus des 13. Jh.s einzuführen und sie eignen sich beim heute neuerwachten Interesse für die Plato-Augustinus-Bonaventura-Richtung in besonderer Weise zur Einführung in ihren Gedankenkreis.

Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin. Inaugural Dissertation von Ludwig Michael Habermehl. gr. 8° (104 S.) Speyer 1933, Kommissionsverlag D. A. Koch. — H. handelt zuerst von den Abstraktionspotenzen (vom tätigen und vom möglichen Verstand), dann von den Abstraktionsmitteln (von den sinnlichen Erkenntnisbildern, den Phantasmen, von den geistigen Erkenntnisformen, der *species intelligibilis* und den Gedächtnisbildern), weiters von den Objekten des abstrakten Erkennens (von den Wesenheiten und den Einzeldingen), endlich von der Abstraktion unter der Rücksicht ihres objektiven Wahrheitswertes. Im Schlußwort erfahren wir, inwieweit von einer Entwicklung dieser Lehre bei Thomas die Rede sein könne. Wie schon die lichtvolle Disposition ahnen läßt, wird die Lehre des Heiligen recht klar und mit einer gewissen Originalität dargestellt; sachlich geht die Darlegung kaum über andere, im Literaturverzeichnis angegebene Werke über die Erkenntnislehre des hl. Thomas hinaus. Auch wird von einer kritischen

Stellungnahme abgesehen; nur ausnahmsweise wird bei der Besprechung der Erkenntnis des Einzelnen recht überzeugend dargelegt, wie diese Erkenntnis durch ein erneutes Sichhinwenden zum Phantasma mit grundlegenden Prinzipien der Thomasischen Erkenntnislehre im Widerspruch stehe.

Saint Thomas et notre connaissance de l'Esprit humain. Par B. Romeyer (Archives de philosophie VI/2. Deuxième édition refondue). gr. 8° (114 S.) Paris 1932, Beauchesne. Fr. 25.—. Es ist ein gutes Zeichen für den Wert einer philosophischen Arbeit, wenn sie nach wenigen Jahren eine zweite Auflage erheischt. Die Tatsache des raschen Absatzes erklärt sich wohl daraus, daß R. in ganz selbständiger Weise einen stark augustinischen Einschlag bei Thomas auf einem Gebiete aufzuweisen sucht, wo man bisher nur echten Aristotelismus zu finden glaubte, ich meine in der Erkenntnislehre im allgemeinen und in der Erkenntnis des Geistigen im besonderen. Im ersten Teil soll gezeigt werden, daß Thomas nicht wie Aristoteles die erste Materie als ein in sich unerkennbares Prinzip der Körperwelt ansehe und daß er darum auch das Einzelding, das als solches gerade durch die Materie bedingt sei, nicht für prinzipiell unerkennbar halte; daran hindere ihn sein kreationistischer Standpunkt, während Aristoteles die Materie als schlechthin ungeworden dachte. Wir teilen vollständig die Unhaltbarkeit dieser aristotelischen Auffassung; aber etwas anderes ist die historische Frage, ob sich Thomas wirklich von Aristoteles genügend losgemacht hat. Wenigstens scheinen die vorgeführten Gründe keineswegs durchschlagend. Im zweiten Teil führt R. die doppelte Art der Selbsterkenntnis bei Thomas an, die unbestimmte, habituelle, potentielle, das heißt die Fähigkeit der Seele sich selbst zu erkennen aus ihrer Gegenwart bei sich selbst, dann die aktuelle, die mit jedem Bewußtseinsakt gegeben ist so zwar, daß nicht bloß der Akt um sich selbst weiß und dann schlußfolgernd auch die Seele als Prinzip des Aktes erkannt wird, sondern so, daß das Ich, die Seele, unmittelbar in sich miterlebt und miterkannt wird. Diese beiden Arten sind ohne Zweifel bei Thomas ausgesprochen und von R. richtig gesehen und erklärt. Der Höhepunkt der Arbeit liegt im dritten Teil: Unsere wissenschaftliche Erkenntnis vom menschlichen Geist. R. kommt es darauf an, auf Grund der im zweiten Teil herausgearbeiteten empirischen Erkenntnis vom Ich nun fortzuschreiten zu der begrifflichen Erfassung des Geistigen in uns. R. glaubt, die empirische Erkenntnis der Seele genüge, daß wir durch Reflexion eine eigentliche, positive, proportionierte Idee vom menschlichen Geiste erhalten, und das nicht bloß der Wahrheit nach, sondern auch nach Thomas. Als Beleg für die Thomasische Ansicht wird neben einigen mehr nebensächlichen Stellen De potentia 1, 2 ins Feld geführt (97—101). Doch will Thomas an dieser Stelle nur den Unterschied zeigen zwischen den Begriffsinhalten von Gegenständen aus der Körperwelt und dem eigenen Ich. Wegen dieses Unterschiedes wird dann auch die Bildung der Ichidee ein besonderes Abbild für das *Verbum divinum*. Gewiß hat, wie Thomas sagt, dieses *verbum mentale* vom eigenen Verstand (Seele) eine besondere Ähnlichkeit mit dem bildenden Verstand selbst, während diese Ähnlichkeit den anderen Ideen abgeht. Aber damit ist noch keineswegs gesagt, daß das *verbum* vom Verstand selbst eine eigentliche, proportionierte Erkenntnis dar-

stelle; die Erfahrungserkenntnis scheint keine genügende Grundlage für ein solch vollkommenes Erkenntnisbild zu bieten. Im direkten Bewußtsein habe ich allerdings das Ich als existierend gegeben. Aber was dieses Existierende ist, ob etwas Geistiges oder Körperliches, scheint erfahrungsmäßig allein nicht gegeben. Darum kann auch die Reflexion auf dieses Erleben nicht mehr entdecken. Erst schlußweise kommen wir der Quiddität der Seele näher. Der so gebildete Begriff ist allerdings nicht rein negativ, er beinhaltet ein Sein, ein Etwas, das denkt, will, fühlt; aber das genauere ontologische Wesen können wir uns erst durch die Negation alles körperlich Ausgedehnten zurechtlegen. Damit bleibt unser Seelenbegriff im Grunde genommen analog. — Trotz dieser Ausstellungen bleibt der Arbeit von R. ihr hoher Wert durch ihre Originalität, durch ihr Anregen von neuen Problemen und namentlich durch ihr Betonen der Erkenntnis der inneren Bewußtseinswelt, die in der kritischen Rechtfertigung unseres Erkennens überhaupt eine viel bedeutendere Rolle spielt, als man früher vielfach glaubte.

Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht. Von Michael Wittmann. gr. 8° (XV u. 398 S.) München 1933, M. Hueber. M 15.—, geb. M 17.50. — W. legt uns die Ethik des hl. Thomas, wie sie in der S. theol. I^{a} II^{ae} erscheint, so vor, daß die systematische Entwicklung, in der sich gerade die Stärke der Thomasischen Werke zeigt, möglichst sichtbar wird. Ausgegangen wird von der Glückseligkeit als dem ethischen Zweck (1. Kap.), dann wird zum Wollen und dessen Freiheit als Bedingung der Möglichkeit ethischen Strebens fortgeschritten (2. Kap.), dann das sittliche Handeln selbst allseitig analysiert (3. Kap.), endlich vom Gesetz als äußerer Norm gehandelt (4. Kap.). Die Lehre des Heiligen wird lichtvoll in modernem Kleide wiedergegeben. Was dem Werke aber seinen eigentlichen Reiz und besonderen Wert verleiht, sind die aufgezeigten zahlreichen ideengeschichtlichen Zusammenhänge mit der Vergangenheit. Dabei stellt sich heraus, daß das aristotelische Element keineswegs, wie man meist anzunehmen geneigt ist, eine beherrschende Stelle innehat. Ja, bei der Darlegung des Gesetzes tragen die Aristoteleszitate rein dekorativen Charakter an sich. „Aristotelisches Gepräge zeigt diese Lehre nirgends" (366). Dagegen kommt der Einfluß von Plato, der Stoa, des Neuplatonismus und des hl. Augustin viel mehr zur Geltung. Man merkt diesen zahlreichen, ideengeschichtlichen Exkursen an, daß sie nur das Ergebnis langwieriger Untersuchungen sein konnten. Daß langjährige Forschungen vorhergingen, zeigen eine Reihe in diese Richtung weisender wissenschaftlicher Arbeiten, namentlich „die Ethik des Aristoteles", mit denen W. bereits früher hervorgetreten ist.

Jos. Santeler S. J.

Précis d'Histoire de la Philosophie moderne. Von J. Maréchal S. J. I: De la Renaissance à Kant. 8° (360 S.) Louvain 1933, Editions du Museum Lessianum. Fr. 28.—. Der bekannte belgische Jesuit legt ein mit größter Erudition geschriebenes Einführungsbuch in die neuzeitliche Philosophiegeschichte vor, welches den Niederschlag langjähriger Vortragstätigkeit und umfassender Belesenheit in den einschlägigen Autoren darstellt. Es umfaßt die drei ersten Gedankenkreise, die Renaissance, den Rationalismus von Des-

cartes bis Wolff, den Empirismus mit Ausschluß von Hume, und wird von zwei weiteren Büchern gefolgt sein, die bis in unsere Tage hereinführen werden: das zweite Buch wird den Kantischen Kreis, das dritte die nachkantische Zeit umfassen. Was das Buch besonders wertvoll macht, ist, daß jeweils das Erkenntnisproblem in den Vordergrund geschoben ist, daß der Autor womöglich mit eigenen Worten dargestellt wird, daß alle die Zuströme, die seinen Gedankengang erregen oder beeinflussen, mit peinlicher Genauigkeit von lange her verfolgt werden. Mit Meisterschaft ist die philosophische Umwelt am Vorabend des Cartesianismus gezeichnet: die Cartesische Philosophie entquillt einerseits als reifstes Ergebnis den vorausgehenden Renaissanceversuchen, andererseits bricht sie deren allzu belastende historische Gebundenheit und beginnt mit Verstand allein sich zu behaupten. Die Darstellung ist mit zuverlässiger Kritik gearbeitet, reiche Quellennachweise, reiche Literaturangaben begründen und stützen die mit wohltuender Klarheit herausgearbeiteten Grundgedanken der Systeme. Daß die deutsche Wissenschaft dabei mit besonderer Breite angezogen ist, fällt angenehm auf. Eine originelle, dem Tatbestand durchaus entsprechende Sehweise bekundet sich darin, daß der Verf. die in der Neuzeit fortströmenden mittelalterlichen Quellen bloßzulegen und so die Kontinuität mit dem Oxforder Franziskanerkreis herzustellen bemüht ist: modernes Denken ist nominalistisches Denken. Da das Buch vorwiegend als Studienbehelf gedacht ist, rechtfertigt sich die klarste Übersicht vermittelnde Anlage.

Aristoteles. Von Akos v. Pauler. 12° (128 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 2.40. — Das Werk des inzwischen verstorbenen Budapester Gelehrten bringt in sehr übersichtlich gehaltener Form eine anregende Darstellung des gesamten wissenschaftlichen Schaffens des Stagiriten und wird als erste Einführung für Studierende gute Wirkung üben. In einem kurzen Schlußabschnitt wird übersichtlich auf die Frage geantwortet, was wir dem großen Griechen verdanken. Vor allem die zwei großen Überzeugungen, die er der Platonischen Philosophie entnommen und in wissenschaftlich einwandfreier Weise dargestellt hat, nämlich daß es nichts Vergängliches ohne ein Ewiges gibt, an dem es gemessen wird, auf das bezogen wir es eben vergänglich nennen; die andere, daß jedes Einzelne ein Allgemeines voraussetzt, daß jedes Ding Glied einer Klasse ist und erst dies seine wahre Bedeutung ausmacht. Überraschend allerdings wirkt es auf den Leser, wenn er als den größten Aristotelesjünger Leibniz nennen hört, als ob nicht die Scholastik als die fortlebende Stagiritenschule mehr Betonung verdiente, als ihr vom Verf. tatsächlich gezollt wurde.

Plotin et le paganisme religieux. Von Ed. Krakowski (Les Maîtres de la pensée religieuse). 8° (301 S.) Paris (rue Amélie 19) 1933, Denoël et Steele. Fr. 20.—. In kurz gefaßten, geistvollen Darlegungen stellt der Verf. diese merkwürdige, auf platonische Liebe gebaute Philosophie Alexandriens dar, wie sie der Ausdruck des Strebens ist, auf schnurgeraden Pfaden zu Gott zu dringen, hiebei den Intellektualismus nicht so sehr aus Überdruß als aus Ungeduld vermeidend: schlichtes Schauen entfacht den Liebesbrand schneller und besser als ermüdende Gedankenreihen. Wie Bréhier so bekennt auch K., daß diese Philosophie echt griechischer Herkunft ist und ihre Urheimat nicht in Indien, sondern in den beiden platonischen Dialogen Phaidros und Sym-

posion hat. Nicht erloschen ist sie mit Plotin und einigen heidnischer Nachfolgern, erst recht erblüht ist sie unter dem Hauche des Christentums. Mit einem Neuplatoniker (Eriugena) beginnt, mit einem Neuplatoniker (Cusanus) schließt die mittelalterliche Scholastik. Bis zur Stunde lebt sie fort, im Bergsonismus. Die Verwandtschaft mit Bergson unterstreicht K. auf Grund der Theorie des *élan vital* und derjenigen der *durée pure* und namentlich auf Grund des Bergsonschen Buches „Les deux sources de la morale et de la religion", welches die dynamische Gottesauffassung mit dem Neuplatonismus teilt und welches echt mystisches Erleben erst in der „christlichen" Mystik feststellt; hier allein offenbare es sich als ein Innewerden Gottes. An ein bloßes Entlehnen könne bei einem Denker wie Bergson nicht gedacht werden: Bergson sei vielmehr als der letzte große Überlebende aus der langen Reihe der stark mystisch orientierten Denker aufzufassen, in die auch Plotin sich einreiht. Daß Bergsons letzte Schrift von „den beiden Quellen" sich dem christlichen Denken erfreulicherweise nähere, hat übrigens jüngst auch Abbé Rideau in zwei Veröffentlichungen nachzuweisen unternommen. Nicht als Nachteil wird empfunden, wenn der Verf. es verschmäht, Plotin selbst zu Wort kommen zu lassen, aus dem Grunde, weil Plotin eine dunkle und für uns Neuzeitler ungenießbare Sprache im Munde führt, es gilt sein Denken erst einmal wieder nachzuschaffen, nicht einfach zu wiederholen. Der Verf. hat hierin eine hohe Kunst erwiesen und sein Buch breiteren Leserschichten zugänglich gemacht.

Spinoza. Von Stan. von Dunin Borkowski S. J. Band II: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Erster Teil: Das Entscheidungsjahr 1657. gr. 8° (495 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 20.—, geb. M 23.—. Das Buch fährt mit der Schilderung von Spinozas Leben und Schaffen dort fort, wo der Verf. vor 23 Jahren aufgehört hat, beim Jahr 1657. Der vorliegende Band hat zum Inhalt einzig dieses für den jungen Sp. entscheidend gewordene Jahr, das den Suchenden von 25 Jahren von vier Seiten zeigt: 1. Im Abschied von seiner Heimat, die ihn verstößt und einer immerwährenden ruhelosen Vereinsamung überantwortet; der Bannfluch der Synagoge zwingt ihn in ein von Rembrandt und Ruysdael oft gemaltes, zwei Gehstunden von den Amsterdamer Mauern entferntes Dorf. 2. Im Bann der Politik Jan Witts. 3. Da man die geistesgeschichtliche Entscheidung eines Gedankens nicht bloß von jenem Jahr datieren kann, in dem er von einem Denker schöpferisch aufgenommen wird, sondern schon von jenem, in dem er zuerst auftritt, so ist 1657 ein Entscheidungsjahr auch für die Substanz-, Attribut- und Modustheorie Sp.s geworden. 4. Endlich legt Sp. in diesem Jahr die Hand an die Ausarbeitung des neuen Systems, das sich in der Frühschrift der Korten Verhandeling irgendwie ankündigt, einer Schrift, die allerdings schon im Frühjahr 1662 sich wieder als überholt erweist. Der Verf. ist als Meister der Spinozaforschung längst wohlbekannt. Die wegen der vielen mitgeführten Einzelheiten breit ausladende Darstellungsweise wird nirgendwo schleppend oder verworren, sie gestaltet sich überall zu wirkungsvoller Plastik. Wohl keiner der großen Philosophen ist mitsamt der bis ins Kleinste ausgemalten Umwelt, in der sie lebten, so blutvoll lebenswahr in unsern Tagen wiedererweckt worden als Spinoza unter dem Pinsel des Verf.s. Die

beiden folgenden Jahre schon werden die beiden noch fehlenden Bände bringen: das neue Leben und das Lebenswerk.

Vicenzo de Grazia. Von Fr. S. Varano. 8° (108 S.) Neapel 1931, Perrella. L 10.—. **L'Ipotesi nella filosofia di Ernesto Naville.** Von demselben. 8° (52 S.) Gubbio 1931, Oderisi. L 5.—. Professor Varano von der römischen Militärakademie wendet seine Aufmerksamkeit zwei Gelehrten des 19. Jh.s zu, dem Calabresen Vincenzo de Grazia (1785—1856), welcher seine Lebensarbeit in den Kampf gegen den Kantischen und nachkantischen Idealismus stellte, und dem Genfer Ernst Naville (1816—1909), welcher die spiritualistische Metaphysik Cousins, die dem Christentum ohnehin nicht feindlich eingestellt ist, mit den christlichen Dogmen in Einklang zu bringen suchte. Wie de Grazias Schrifttum zeigt, lief der Kampf in doppelter Phase ab; anfangs unter dem Einfluß des englischen Empirismus (Bacon, Locke), dieser Epoche gehören die vier ersten Bücher des „Saggio" an. Später geschah der Kampf unter dem Einfluß der Aquinatischen Summa, in dieser zweiten Phase schrieb er das fünfte Buch des „Saggio" sowie die „Discorsi" und sein philosophisches Hauptwerk, den „Prospetto". Das Jahr, das die Wende vom Empirismus zur thomistischen Metaphysik brachte, ist 1846. Was Naville betrifft, so unterwirft der Verf. nicht dessen Gesamtlebensarbeit einer Untersuchung, sondern beschränkt sich auf die Besprechung einer einzigen seiner Schriften, „La logique de l'hypothèse" (1880), an Hand deren er der erkenntnistheoretischen Frage nachgeht, welche Bedeutung der Hypothesenbildung im Rahmen des wissenschaftlichen Arbeitens zustehe. Jedwede Problemlösung sah noch eine Hypothese vorausgehen, auch Mathematik und Physik bedienen sich ihrer. Was Mathematik und Naturwissenschaft unterscheidet, ist nicht die Hypothesenbildung selber, sondern es sind die vorausliegenden Beobachtungen sowie die nachfolgenden Kontrollierungen. Hypothesenbildung ist ein Ausdruck des dem Menschengeiste eingepflanzten Dranges nach Vereinfachung und Vereinheitlichung: la ricerca dell'unità. Letzten Endes ruhten auch die gesicherten Systeme von heut ehedem auf Hypothesen.

Josef Weber, ein Philosoph der katholischen Romantik. Von Hermann Trefzger. 8° (74 S.) Freiburg 1933, Herder. M 2.70. — Die Studie macht mit dem philosophischen Ringen eines priesterlichen bayrischen Gelehrten Joseph Weber (1753—1831) bekannt, der mit Sailer und dem Dogmatiker Zimmer zusammen das „unzertrennliche Kleeblatt" bildete und als erster unter den Theologen der Schellingschen Richtung sich zuwandte. Er leitete die „Landshuter Bewegung" ein, welche den Rationalismus stürzte, die von Schelling inspirierte Romantik zur Hegemonie brachte und die Vorstufe zur „Münchener Romantik" wurde. In W. spiegelt sich die Geistesunruhe seiner Zeit. Binnen 14 Jahren hat er viermal sein philosophisches Bekenntnis gewechselt und ist den Weg von Wolff zu Kant, Fichte, den Stoikern und Schelling gegangen. Was ihn dann hinfort an Schelling festhielt, war, daß sich in dessen System „Grundhaltungen des Katholizismus" wie „Übervernünftiges Erkennen, Wertung des Objektes, Anerkennung des Gemeinschaftlichen und Schätzung des Überlieferten, der Geschichte" vorfinden, worauf man die Offenbarungslehre gut zu bauen vermöge. Von besonderem

Interesse sind die beiden Abschnitte, wo W. dem Kantischen Einfluß unterliegt und sich dann ihm wieder entzieht. Was ihn an Kant zog, war die metaphysikfreundliche Haltung der praktischen Vernunft, welche zur sinnvollen Erfüllung des Sittengesetzes das Ansich von Seele und Gott erheischt. Was ihn von Kant wieder stieß, war die Metaphysikfeindlichkeit der theoretischen Vernunft, welche die Frage nach dem dinglichen Ansich ins Unbeantwortbare verschiebt. Namentlich aber die deistisch gehaltene Kantische Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft". W. gebührt das Verdienst, als einer der ersten (1795) sich an den Versuch gemacht zu haben, die Begründung einer Metaphysik gegen Kant zu vollziehen und in der Vernunft eine Kraft aufzuzeigen, welche das Übersinnliche auch losgelöst von lebensvollen Zusammenhängen mit ethischen Belangen nachzuweisen imstande ist.

Idee e Battaglie per la coltura cattolica. Von Agost. Gemelli O. F. M. 8° (489 S.) Mailand 1933, Vita e Pensiero. Lire 15.—. Im Buch sind 15 Vorträge gesammelt, die der Rektor der kath. Universität von Mailand seit 1907 auf verschiedenen Tagungen gehalten hat und die alle das Wesen des katholischen Philosophierens gegenüber andern Philosophien von einst und jetzt zur Darstellung bringen. Er bespricht das scholastische Denken des Mittelalters, wo Denken und Tun eins waren, bis diese Einheit von der Renaissance gewaltsam gelöst wurde; die Vorurteile, die der Scholastik heute entgegenstehen; die Beziehungen, welche die scholastische Philosophie zum profanen Wissensbetrieb einerseits, zum Kirchenglauben andererseits unterhält. Er grenzt scholastische Geisteshaltung und idealistisch eingestelltes Philosophieren gegeneinander ab, eine Betrachtung, die zur Zeit für Italien von besonderer Bedeutung ist. Es bespricht die Aufgaben, welche eine katholische Universität im heutigen Italien zu erfüllen bestrebt sein muß. Besonders wertvoll erscheinen die Ausführungen, wo G. die Philosophie Italiens seit den Tagen des Pythagoras betrachtet, namentlich die Schilderung der Zeit des Humanismus und der Renaissance (315 ff.); nicht minder die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Denkern Croce und Gentile (441 ff.).

Otto Pohley S. J.

Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moraltheol. Studie von Joh. Stelzenberger. gr. 8° (XX u. 525 S.) München 1933, M. Hueber. M 20.80. — Wir müssen dem Verf. dankbar sein für dieses Werk. Ist es doch die erste zusammenfassende Studie von katholischer Seite, die, wie man das von einem katholischen Forscher erwarten darf, sich frei hält von den durchaus nicht so seltenen Übertreibungen und Schiefheiten jener Forscher, die jede Ähnlichkeit und jedes Herübernehmen zu einer Abhängigkeit und einer Beeinflussung stempeln. Das Werk zeichnet sich aus durch umfassende Literaturbenutzung, die nicht nur auf eine große Belesenheit schließen läßt, sondern verbunden ist mit einer staunenswerten Beherrschung des weitschichtigen Materials, so daß das Werk geradezu zu einem bibliographischen Nachschlagewerk wird; weiter durch eine lichtvolle, klare Darstellung sowie durch ein maßvolles Urteil und großen Ernst der wissenschaftlichen Untersuchung. Wie es bei einer solchen um-

fangreichen Studie nicht anders sein kann, muß sie sich auf der Basis breiter Literaturverwertung aufstützen; trotzdem läßt jedes Kapitel die eigene Forschung und die selbständige Stellungnahme zu den Problemen erkennen. Als besonders mustergültig in dieser Hinsicht erscheinen uns das 5. Kap.: Die Lehre vom Gewissen, das 11.: Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, das 12.: Die Sexualethik, endlich das 14.: Christliche Paraphrasen stoischer Schriften. — Der behandelte Stoff bildet eine Teilfrage aus dem großen Fragenkomplex Hellenismus und Christentum. Wie sind sich Stoa und Christentum begegnet? Wie steht es mit der Beeinflussung des Christentums durch die Stoa? In zwei einleitenden Kapiteln wird die Philosophie der Stoa und allgemein die Berührungsflächen zwischen frühchristlicher Theologie und der Lehre der Stoa dargestellt, gleichsam der Hintergrund gezeichnet; in den folgenden zwölf Kapiteln wird die Lehre vom Naturrecht, die Maxime vom naturgemäßen Leben, die Lehre vom Gewissen, von der Pflicht, von den Affekten und vom Ideal der Apathie, das Ideal des Weisen, die Lehre von den ethischen Gütern und von der Tugend, das Schema der vier Kardinaltugenden, das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, Sexualethik, die Diatribe und die christlichen Paraphrasen stoischer Schriften behandelt; schon die bloße Aufzählung der Kapitel gibt einen Begriff von der ungeheuren Arbeitsleistung, die in dem Werke steckt.

Bevorzugt ist für die Darstellung ein doxographisches Verfahren; die einzelnen Lehrstücke werden in ihrer Bildung und Entwicklung in der Stoa und bei den einzelnen Kirchenschriftstellern verfolgt. Das, worauf es ankommt, das Verhältnis zwischen frühchristlicher Sittenlehre und Ethik der Stoa herauszustellen, wird auf diese Weise vorzüglich erreicht. Es gelingt dem Verf. vortrefflich, den großen geschichtlichen Linien nachzugehen und die Berührungsflächen aufzuzeigen. — Das Ergebnis, zu dem der Verf. gelangt, ist nicht in eine einheitliche Formel zu fassen. Das Christentum hat wohl von den rationalen Werten und Hilfsmitteln der Logik und anderen philosophischen Disziplinen an sich gezogen, was ihm konform war, aber meist nicht ohne Umprägung oder so, daß es anderes darunter verstand als die Weisheit der Alten. Dann wieder ist es eine inhaltliche Verwandtschaft, an die die Kirchenväter anknüpften oder man hat selbst die ursprüngliche Bedeutung belassen (510). — Einige Bemerkungen seien gestattet: S. 96 wird das Naturgesetz vom Naturrecht dahin abgegrenzt, daß Naturgesetz die einzelne Rechtsnorm bedeutet, während Naturrecht die Summe der Rechtsnormen ist, die unabhängig von positiver Gesetzgebung allgemeine Geltung beanspruchen. Nach der üblichen Terminologie ist Naturgesetz der übergeordnete Begriff, der alle sittlich verpflichtenden Beziehungen des Menschen umfaßt; Naturrecht bedeutet daraus einen Ausschnitt. — S. 117: Wie die positive Beurteilung des Staates durch Tertullian zu verstehen ist, hat Lortz, den auch der Verf. mehrfach anführt, eingehend dargetan. Sie ist nur Schein, ihm gleichsam abgezwungen wegen des sittlichen Durchschnittes so vieler Christen und wegen der Angriffstellung der Heiden; s. J. Lortz, Tertullian als Apologet I, Münster 1928, 350. Die wahre Stellungnahme Tertullians zur Welt ist durchaus negativ. — S. 119: Ob man von Elementen der Mysterienlehre bei Klemens von Alexandrien wirklich sprechen kann? Uns scheint diese Größe wirklich zu mystisch zu sein, als daß

man sie als wissenschaftlich nachgewiesen betrachten könnte. Vgl. dazu die Kritik H. Rahners zum Buch von J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός (ZkTh 57 [1933] 103–109), der bei Philo von Alexandrien Spuren des Isismysteriums nachzuweisen suchte. — Ein Mißverständnis ist dem Verf. auf S. 352 und in Anm. 212a unterlaufen. Es heißt dort, „der Ordensstifter (nämlich Ignatius v. L.) führt ausdrücklich an, daß schon die Philosophie mittels des natürlichen Lichtes der Vernunft diese Wahrheit erfaßt und die Dinge der Schöpfung weder gut noch böse, sondern ἀδιάφορα genannt habe". Das steht in der *Explanatio fundamenti* des P. Roothaan, stammt also in keiner Weise vom Heiligen.

Victor Naumann S. J.

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik. Von Anton Anwander (Salzburger Abhandlungen aus Wissenschaft und Kunst IV). 8° (160 S.) Salzburg 1932, A. Pustet. — Ein solides Gelehrtenbuch, dessen Inhalt durch den Buchtitel gut angegeben ist. Der erste Teil zählt die Arbeiten der deutschen Katholiken jener Zeit auf, wobei vielfach über die Religionsgeschichte auch auf die Religionswissenschaften überhaupt eingegangen werden mußte; mit der Aufzählung ist eine Analyse der einzelnen Werke verbunden; die möglichen Lücken in der Bibliographie sind ausdrücklich hervorgehoben; viele sind es nicht und Pinard's „L'étude comparée des Religions" ist durch A. ausreichend ergänzt. Im zweiten Teil werden (synthetisch) die treibenden Kräfte, die Schwierigkeiten und die Ergebnisse der Gelehrtenarbeit jener Zeit zusammengefaßt. Die katholischen Gelehrten (meist Theologen) haben das Gebiet der Religionsgeschichte nicht neu erschlossen, sie nahmen aber mit offenen Augen Stellung zur neuen Wissenschaft und beeinflußten sie besonders durch ihre maßvolle Kritik, die vor allem theologisch gehalten war. A. zeigt, daß auch die Aufklärungstheologen positive, fruchtbare Arbeit geleistet haben.

Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Mit Berücksichtigung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt. Von Prälat Martin Grabmann (Herders theologische Grundrisse). 8° (XIV u. 368 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. M 9.20, geb. 10.60. — Nur ein guter Kenner der Scholastik konnte es wagen, auf rund 140 Oktavseiten die Geschichte der Theologie des Mittelalters so darzustellen, daß das ganze theologische Schaffen jener Zeit zur Sprache kommt, dabei aber doch die führenden Gestalten und Richtungen deutlich hervortreten und die die Entwicklung bedingenden Motive sichtbar werden. Der Name des Verf.s ist eine Gewähr, daß das Wagnis geglückt ist. Er mußte aber auf ebensowenig Seiten auch die katholische Theologie der Neuzeit darbieten; wenn auch das Hauptgewicht auf die Dogmatik gelegt wird, so reichte der Raum doch nur aus zu kurzen Überblicken und Charakteristiken. Besonders wertvoll ist die im Anhang beigegebene Bibliographie. Allerdings können auch 63 Seiten „Spezialliteratur" nicht erschöpfend sein. So ist es begreiflich, daß Namen wie Meßmer,

Beraza, Dieckmann, Lange, Straub, Zimmermann fehlen; bedauerlich ist es aber doch.

Indien und Gott. Religions- und missionskundliche Streifzüge durch Ceylon und Vorderindien. Von Thomas Ohm O. S. B. 12° (276 S.) Salzburg o. J. (1932), A. Pustet. — Religions- und missionswissenschaftliches Interesse führte den Verf. 1930 nach Indien. Die Reiseeindrücke sind im Buch niedergelegt; aber auch die Literatur ist herangezogen worden. Ein angenehm lesbares Buch zur Orientierung.

Der Glaube in der deutschen Ich-Zeit. Ein Zeitbild von Bogislav von Selchow. 8° (236 S. u. 1 Tafel). Leipzig 1933, Köhler. M 5.80. — Vom Verlag wird dieses Werk empfohlen als eine „wahre Fundgrube und Offenbarung für alle deutschgläubigen Menschen". Die neue Zeit, die „Wirzeit", man könnte wohl auch sagen, die Zeit des Kollektivgeistes, verlangt neue Formen. Der Verf. würde wahrscheinlich bereit sein, zu sagen: ein wesentlich neuer Mensch muß sein neues Wesen auch neu empfinden, neu ausdrücken, muß anders Gott gegenübertreten als der bisherige Mensch, der Individualist, der Mensch der „Ichzeit". Daß eine wesentlich neue Zeit angebrochen ist, ist der eine Pfeiler, auf der die Forderung ruht nach einer neuen, allerdings an die schon vorhandene „deutsche", (d. h. im Sinne des Verf.s: protestantische) Religion anknüpfenden „deutschen" Religion. Der andere Pfeiler ist die These von der Zerrissenheit und Unhaltbarkeit der bisherigen Religionsformen innerhalb des Protestantismus; der „Aberglaube" Roms kommt ja für S. von vornherein nicht in Betracht. — Kein Einsichtiger wird leugnen, daß die Technik und die damit verbundene Zivilisation allüberall die seelische Haltung großer Massen, vielleicht auch der Mehrheit eines Landes oder Volkes, stark beeinflußt hat; der Boden ist bereitet für ein einheitliches Fühlen, Denken und Wollen dieser Massen. Und doch werden Philosophen und Theologen ernstlich bezweifeln müssen, ob damit eine wesentlich neue Zeit angebrochen ist, die das Wesen des Menschen (oder einer Menschengruppe) neu bestimmt. Damit ist der eine Pfeiler der Forderung des Verf.s als wenig tragfähig gekennzeichnet. Übrigens haben schon die alten Kontroversisten gegen den Protestantismus sachlich die Anklage erhoben, daß er eine „Ichreligion" sei und nicht die von dem einen Gott gewollte. Ob der zweite Pfeiler tragfähig ist, mögen berufene Kenner der Geschichte des Protestantismus beurteilen. U. E. ist die über 130 Seiten ohne nähere Einteilung dahingehende systematisch-geschichtliche Darstellung des Protestantismus, wie sie der Verf. gibt, nicht über jeden Angriff erhaben.

Was ist nach dem Verf. Glaube und was „Deutscher Glaube"? Es ist gewiß keine wesentliche Entstellung, wenn wir S.s dunkle Gedanken etwa so formulieren: Glaube ist eine Stellungnahme dem Absoluten gegenüber, die aus echtem inneren Drang in dunkler Ahnung erfolgt und die als Stellungnahme zum Absoluten auch ein Erfassen des eigenen Wesens ist. Glaube und Kunst sind nahe Verwandte: beide stehen wesentlich höher als das logische Denken; man kann darum vom Glauben nicht fordern, daß er logisch widerspruchslos sei, wie denn überhaupt das „geistige Ich" gegenüber den höheren, geheimnisvollen Mächten der Triebhaftigkeit nicht restlos entfaltet werden darf. Ganz folgerichtig erklärt S., daß es keinen für alle Zeiten und

alle Völker gültigen Glauben geben kann; denn (und hier schimmert ein Stück Pantheismus durch) das Absolute offenbart sich in jeder Weltepoche („Ewe") anders. Vom kommenden „Deutschen Glauben" weiß der Verf. wenig Positives zu sagen. Es wird ein Kampf gegen Gott sein und ein Reiten gegen Gott; wer dieser Gott ist, läßt sich jetzt noch nicht sagen. In diesem Kampf gegen Gott findet der Deutsche aber nicht nur Gott, er findet auch sein eigenes Wesen; ein „Wirglaube" wird es sein: das Volk als Gemeinschaft findet sein Selbst und damit auch Gott; es wird eine Begegnung der deutschen Menschen als solchen mit Gott sein (S. 23. 169); wird so etwas sein wie das Empfinden der Schicksalsgemeinschaft mit dem Volke, ein Sichverlieren, um sich gliedhaft dem Volke einzuordnen; kurz: „wenn die Zeit erfüllt ist, dann bricht mit unbezwinglicher Macht ein neues Gotterfassen auf im Menschen ... Wir wissen nichts um dieses Glaubens Form, wir wissen nur, daß er uns artgemäß sein und daß er uns ein lebendiges Begreifen und Bejahen unseres völkischen Schicksals ermöglichen wird" (S. 165). — Wir sind trotz S. davon überzeugt, 1. daß wir Deutsche durch unsere Seele wesentlich derselben Menschenart angehören wie alle anderen Menschen und daß darum der „Deutsche Glaube", aufs Wesentliche gesehen, derselbe sein muß wie der aller Menschen; 2. daß es das Schicksal aller Deutschen ist, in freier Wahl sich für oder gegen den persönlichen Gott, den Schöpfer aller Menschen, zu entscheiden. Als Zeichen der Zeit ist das Buch beachtenswert.

De Kenbaarheid van de ware Godsdienst. Een kwestie van apologetische methode. Door Nicomedes Sander O. F. M. (Collectanea Franciscana neerlandica III, 2). gr. 8° (62 S.) Herzogenbusch 1933, Teulings. Fl. 3.—, Subskr. 2.70. — Wenn das Werk an klarem Aufbau etwas vermissen läßt, so ist sein Inhalt umso interessanter. Wir hoffen, darauf noch in anderem Zusammenhang zurückkommen zu können. Es geht um Grundfragen der Fundamentaltheologie. S. vertritt mit viel Geschick und guten Gründen folgende Auffassungen. Religion im objektiven Sinn ist mehr als Lehre, das gottgewollte Verhältnis des Menschen zu Gott ist wahre, richtige Religion im objektiven Sinn, das diesem Verhältnis entsprechende Verhalten ist wahre Religion im subjektiven Sinn. Die katholische Religion umfaßt dementsprechend nicht bloß die Dogmen, sondern auch die gottgewollten Einrichtungen (Hierarchie, Sakramente, das Opfer, die ihrerseits ohne subjektive Religion nicht bestehen können). Mit der Tatsache der Offenbarung wären wohl die Dogmen als göttliche Wahrheit erwiesen, nicht aber die Einrichtungen als göttliche Anordnungen. Die eigentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie ist darum (hier scheint S.s Gedankengang nicht ganz durchschlagend) nicht, die Tatsache der Offenbarung zu erweisen; die Aufgabe ist vielmehr der Nachweis, daß das Verhalten des Katholiken dem gottgewollten Verhältnis der Menschen zu Gott entspricht oder m. a. W., die Fundamentaltheologie hat die Richtigkeit (S. sagt auch: die Wahrheit) der katholischen Religion (des katholischen Verhaltens) nachzuweisen. Damit hat sie auch mittelbar die Tatsache der Offenbarung nachgewiesen. Damit hängt auch zusammen, daß es zwei Wege dieses Nachweises gibt. Nicht als ob S. die Einteilung in innere und äußere Kriterien billigte: die ist vielmehr

revisionsbedürftig; denn der Religion (die ja mehr ist als Lehre) sind auch die Wunder nicht äußerlich, sondern innerlich notwendig nach Gottes Willen. Aber man kann die katholische Religion betrachten als empirisches Phänomen, das nicht natürlich erklärbar ist in seinem Entstehen und Bestehen; man kann die katholische Religion aber auch als Religion betrachten und finden, daß sie die relativ beste Religion ist; und weil irgendeine Religion die gottgewollte ist, ist die katholische demnach als gottgewollte anzunehmen. Die Identität dieser als richtig erkannten Religion mit der urchristlichen nachzuweisen, wäre Aufgabe der Apologie. — S. geht zwar nicht ein auf die logischen Voraussetzungen und Folgerungen, z. B. welche Gewißheit dem Glauben vorausgehen muß (kann) oder ob ein natürlicher Akt des Wissens ein Übernatürliches zum Gegenstand haben kann; doch dürfte obige Inhaltsangabe zeigen, daß S. in glücklicher Weise die Kontroverse neu eröffnet hat, wie die Fundamentaltheologie aufzubauen sei.

Der gerade Aufstieg. Eine Harmonie von Konnersreuth und Vatikanum. Von M. Kurz O. Cist. kl. 8° (132 S.) Berlin 1932, Thomas-Verlag. M 1.80.— Ein mehr populäres Buch für Konnersreuth; enthält aber auch Reformvorschläge für die Apologie (als praktische Seelsorgsarbeit) und die Apologetik (als wissenschaftliche Fundamentaltheologie). Doch sind die Reformvorschläge nicht alle neu und soweit sie neu sind, zum mindesten sehr disputabel. Die Apologie soll das Wunder (mit Einschluß von Konnersreuth) mehr heranziehen, zumal die Erfahrung zeigt, daß ein Ungläubiger durch das Erleben eines Wunders unmittelbar (also ohne die logischen Zwischenstufen zu durchlaufen) gottgläubig, ja auch katholisch werden kann, so der Verf. Die Apologetik sollte das Wunder der Jetztzeit sowohl als Gottesbeweis als auch als Glaubwürdigkeitsmotiv für die Wahrheit der Kirche benützen. — Richtig daran ist, daß früher die Merkmale der Kirche nicht bloß dazu dienten, die Identität der Jetztkirche mit der Kirche Christi zu beweisen; es ist gewiß problematisch, ob man gut daran tut, im Abschnitt von den Merkmalen der Kirche nur den Identitätsbeweis zu führen und das im zweiten Teil der Fundamentaltheologie, während im ersten Teil derselben (im Anschluß ans Vatikanum) die Kirche als Glaubwürdigkeitsmotiv behandelt wird. Es ist aber auch in den Lehrbüchern der Fundamentaltheologie zu lesen, daß der Seelsorger (Apologie betreibend) mit der Gnade und mit den seelischen Dispositionen der Angeredeten zu rechnen hat und daß das Erleben des übernatürlichen Lebens der Kirche eine der günstigsten Dispositionen ist. Das ist also nicht so neu, wie der Verf. meint. Wir sind nicht rückständig in der Apologetik, wenn wir statt Konnersreuth auf andere Seiten des übernatürlichen Lebens in der Kirche aufmerksam machen. Neu, aber falsch ist, daß die „Vatikanische Apologetik" das Wunder als Gottesbeweis werten müsse. Das Vatikanum lehrt darüber gar nichts. Die Kontingenz der Welt kann gewiß auch aus einem Vorgang erkannt werden, der objektiv ein Wunder ist. Mag sein, daß mit der Kontingenz der Welt „intuitiv", d. h. ohne formellen Schluß, die Existenz eines persönlichen Gottes bejaht wird. Ein virtueller Schluß ist es aber doch und als Wunder kann u. E. ein Vorgang mit Sicherheit erst erkannt werden, wenn der Pantheismus ausgeschlossen ist; die Existenz irgend eines Kontingenten schließt ihn formell noch nicht aus.

Hinter den Ausführungen K.s liegen noch Probleme, die K. nicht gesehen zu haben scheint.

Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. Von Generosus Marquardt O. F. M. 8° (VIII u. 336 S.) München 1933, M. Hueber. M 8.25, geb. M 9.50. — Der Inhalt des Buches ist durch den Titel gut angegeben; unter Gegenwart versteht M. ein Menschenalter, etwa 30 Jahre. Nicht auf die Kritik kommt es dem Verf. an, obschon eine solche (von der *philosophia perennis* ausgehende) nicht fehlt. M. will vor allem den Standpunkt der einzelnen Richtungen der deutschen protestantischen Theologie darlegen, nicht genetisch, sondern systematisch. Dabei holt er weit aus und zeigt die philosophischen und theologischen Voraussetzungen der einzelnen Richtungen auf, soweit sie die Stellungnahme zu den Wundern bedingen. Aus diesem Bestreben nach Klarheit ist auch die Einteilung des Buches nach den verschiedenen Richtungen im Protestantismus zu erklären, eine Einteilung, die der Verf. als fragwürdig anerkennt. — Das Buch ist verhältnismäßig leicht und angenehm lesbar; es wird allen Gebildeten etwas bieten, die sich für die Auseinandersetzung zwischen dem Protestantismus und der katholischen Kirche interessieren. Vor allem wird es der Vertiefung der Apologetik dienen. Es wird jedem aufmerksamen Leser klar werden, daß die wesentliche Kontroverse nicht auf theologischem Gebiete liegt, sondern auf philosophischem: es geht um die natürliche Erkennbarkeit Gottes, die ja eine Voraussetzung für die Wunder ist. Selbst die wenigen protestantischen Theologen, die noch die Möglichkeit der Wunder zugeben, lassen die Wunder erst im Glauben erkennbar sein. Das Buch dient nicht nur der Polemik, sondern auch der positiven Fundamentaltheologie. Um nur auf eines hinzuweisen, so finden wir oft genug die Ansicht vertreten, daß ein Wunder nur in der Heilsordnung Sinn und Zweck habe, somit nur in der übernatürlichen Ordnung innerlich möglich sei (um in unserer Sprache zu reden). Wenn dem aber so wäre, dann könnte das Wunder (als tatsächlich, ja auch als möglich) nicht vor, sondern höchstens gleichzeitig mit der Existenz einer übernatürlichen Ordnung und mit der Tatsache der Offenbarung bejaht werden. Wie aber kann das Wunder dann Glaubwürdigkeitsmotiv sein, und wie kann somit seine Existenz vor dem Glauben bejaht werden? An solchen Schwierigkeiten darf die Fundamentaltheologie nicht achtlos vorübergehen. Noch mehr würde die Apologetik vielleicht gewinnen, wenn M. noch zentralere Ideen (etwa Glaube oder Religion) zum Gegenstand späterer Studien machen wollte.

Où en est le problème de Jésus? Von François-Marie Braun O. P. 12° (412 S.) Brüssel 1932, Cité Chrétienne. Belg. 36.—. Den Gegenstand dieser Studien bilden die Auffassungen von Jesus in den Schulen um Harnack, S. Reinach, R. Eisler; ferner die eschatologische Richtung, die Leugnung der Existenz Jesu, die formgeschichtliche Schule und schließlich M. Goguel. Der Darstellung dieser Richtungen folgt eine Kritik und schließlich ein Aufriß zur Lösung des „Problems", der nach H. Felder und J. M. Lagrange orientiert ist. Es sind kurze Vorträge, die nur das Wesentliche behandeln; sie sind solid und schwungvoll.

Celle qui Ressuscita. Von René Gaell. 10. Tausend. 12° (VIII u. 241 S.) Paris 1933, Téqui. Fr. 9.—. Eine ausführliche Darstellung der Heilung Frl. Guilloteaus von allgemeiner Tuberkulose zu Lourdes, die wegen der romanhaften Form angenehm zu lesen ist.

Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die Zeit Marcions. Von Ernst Barnikol. 2. Aufl. 8° (31 S.) Kiel 1933, W. G. Mühlau. M 1.50. — Bei den Anhängern Marcions finden wir den monarchischen Episkopat, einen Kanon des N. T., ein Glaubensbekenntnis; Paulus ist ihnen der kanonische Apostel. Da all dies bald auch bei den Gegnern Marcions zu finden ist, so haben sie es von den Marcioniten übernommen. Der Anlaß zu dieser Übernahme war die Besprechung Polykarps mit Viktor zur Bildung einer antimarcionitischen Front, Rom 155; damals entstand also die katholische Kirche. B. wundert sich, daß diese seine Thesen, die er in kürzerer Form schon früher veröffentlicht hat, so wenig Echo erweckt haben. Doch besteht kein Grund zur Verwunderung. Die Theologie tut gut daran, revolutionäre Thesen, für die nur Scheingründe beigebracht werden können, zu ignorieren. Wer aber klare Zeugnisse beiseite schiebt (Justin und Ignatius in unserem Fall), die noch übrig bleibenden sekundären Quellen in kühnster Weise interpretiert, gerät in Verdacht, nur Scheingründe beibringen zu können. Was B. aus Tertullian und Eznik von Kolb zur Chronologie Marcions herausliest, ist Interpretation kühnster Art (115½ Jahre liegen zwischen Jesus und Marcion: nun will Marcion nur Wiederhersteller der Urkirche sein; also gehen die 115½ Jahre auf seinen Tod).

Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie. Von Georg Feuerer (Freiburger theol. Studien 36). 8° (X u. 133 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. M 3.20. — Die dialektische Theologie verdient unsere volle Aufmerksamkeit; ist sie doch eine Synthese zwischen philosophischem Agnostizismus und ernstem Ringen um die Übernatur. F. legt nun nicht bloß den Kirchenbegriff der Dialektiker dar, sondern auch — und das scheint der beste Teil des Buches — die Voraussetzungen desselben (u. zw. bei Kierkegaard und K. Barth, dessen letzte Werke nicht herangezogen werden konnten). Auf philosophischem Gebiet ist es die Leugnung der Analogie des Seins, damit verbunden die Leugnung allgemeingültiger Wesenserkenntnis und der Gotteserkenntnis; auf theologischem ist es eine Übersteigerung der Übernatur, bis sie ein Gegensatz wird zum tatsächlichen Sein des (gefallenen) Menschen. Der zweite Teil bringt dann eine Auseinandersetzung mit K. Barth. Die Kritik der philosophischen Voraussetzungen beschränkt sich vielfach auf eine recht kurze Darlegung und Begründung der scholastischen Auffassung, die wegen der Kürze und der schweren Sprache wohl nur auf den Kenner der Scholastik größeren Eindruck machen wird; man lese etwa S. 70 oder 77. Noch mehr als die philosophische Kritik geht die viel ausführlichere theologische Kritik aus von den Begriffen K. Barths. Ob es viel nützt, dieselben durch innere Kritik zu unterhöhlen? Die Dialektiker stellen ja (als Philosophen) fest, daß jedes Reden über Gott sich in Widersprüchen bewegen muß: die Wahrheit liegt in der Richtung dieser Widersprüche und zwischen ihnen. Dennoch bietet u. E. das Buch dem aufmerksamen Leser viel. — Ganz richtig sieht F. das Dogma von der Menschwerdung als einen Mittelpunkt

der theologischen Kontroverse an; ist es doch das Urbild der Vereinigung von Natur und Übernatur in einem persönlichen Sein. Natur und Gnade kann nicht als Gegensatz aufgefaßt werden, solange das Dogma von der Menschwerdung noch seinen alten Sinn hat. Fällt aber dieses Dogma, dann ist kein innerer Grund einzusehen, warum die Erlösung durch Christus allein möglich war. — Die Quellenangaben stehen alle im Text; dadurch wird das Lesen nicht erleichtert.

Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. Von Bernhard Poschmann. 8° (106 S.) Breslau 1933, Franke. M 4.50. — Noch einmal ergreift P. das Wort zu Cyprian. Es ist anzunehmen, daß seine Darlegungen im Wesentlichen überhaupt das Schlußwort sein werden. Er verteidigt folgende Auslegung Cyprians: Petrus hat den „Primat", er ist der erste und ursprünglich der einzige, in dem die ganze Kirche real vorhanden war. Petrus ist darum der Quellgrund aller Kirchengewalt, die immer nur ein Teilhaben an der petrinischen Gewalt ist. Rom ist *principalis ecclesia*, weil Petrus und in seiner Person die Urkirche, das Einheitsprinzip der Kirche, kurz der Primatus in cyprianischem Sinn, sich in Rom niedergelassen hat, weil Rom dadurch in besonders ehrenvoller Weise teil hat an dem Einheitsprinzip der Kirche. Das ist alles, was Cyprian von Rom aussagen wollte. Er denkt an keinen Jurisdiktionsprimat, nicht einmal an einen Lehrprimat (der die Übereinstimmung mit Rom in der Lehre forderte), er denkt überhaupt an keine dogmatische Sonderstellung des römischen Inhabers der *cathedra Petri*. Auch die Fassung B (De un. eccl. 4) besagt nicht mehr und kann somit cyprianisch sein. Weil Rom in besonderer Weise die *cathedra Petri* fortführt, so hatte es wohl eine Ehrenpflicht, sich für die wesentliche Einheit der Kirche einzusetzen. Mehr nicht. Das Einheitsprinzip ist Petrus, nicht Rom; obschon letzteres logischerweise einmal gefolgert werden mußte, so folgerte es Cyprian nicht. Mit dieser Theorie stimmt auch Cyprians tatsächliches Verhalten überein: er weist die Primatsansprüche Roms zurück und geht hinweg über die beanspruchte Lehrautorität; der römische Bischof ist an das göttliche Recht gebunden, selbst in seinen Patriarchalrechten, kraft deren er Galliens und Spaniens Bischöfe absetzen oder doch entscheiden kann, ob die Gemeinde ihren Bischof mit Recht absetzen konnte. Das Dogma vom römischen Primat war zwar geoffenbart (*formaliter implicite* nach P.!), es hat sich aber erst nach Überwindung vieler Widerstände durchgesetzt und dabei geklärt. Das Vatikanum sagt ja nicht, daß der römische Primat zu allen Zeiten formell bekannt war und wenn es das auch sagen würde, so wäre es (als Begründung des definierten Dogmas) keine Definition. So P., der sich also Koch mehr nähert als Adam. Aber ein unbefriedigender Rest bleibt: Warum ist es Cyprian und vielen vor und nach ihm selbstverständlich, daß „jedwede bischöfliche Gewalt sich letzten Endes real von jener dem Petrus verliehenen Gewalt herleitet", daß „Petrus wirklich der Ausgangspunkt aller bischöflichen Gewalt in kausalem Sinne" (S. 29. 30) ist? Für die Gewalt der übrigen Apostel wäre die des Petrus doch nur *causa exemplaris*. Doch verwahrt sich P. energisch gegen die Bezeichnung des Petrus als Typ.

Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois prémiers siècles. Von Damian van den Eynde O.F.M. (Universitas catho-

lica Lovaniensis. Dissertationes II, 25). 8° (XXVIII u. 360 S.) Paris 1933, Gabalda. Fr. 50.—. Wie die ersten drei Jahrhunderte von der verpflichtenden Kraft und Wahrheit der prophetischen Verkündigung dachten, der Offenbarung durch Christus, wie sie dachten von der apostolischen Predigt und ihrem schriftlichen und mündlichen Niederschlag, das und das allein bildet den Inhalt dieses Buches. Vom Taufbekenntnis ist nicht die Rede. Dabei behandelt der Verf. die christlichen Schriftsteller vor 180 nach den zwei Gruppen der „Apostolischen Väter" und der „Apologeten"; die späteren Schriftsteller (mit Einschluß des Methodius von Olymp) sind mehr nach systematischen Gesichtspunkten gruppiert. Es ist selbstverständlich, daß die „Tradition" und verwandte Begriffe („Sukzession") unvergleichlich mehr Raum einnehmen als etwa die Hl. Schrift. Es ist also fast eine Monographie über die Tradition, die wir vor uns haben. Die Marksteine in der Klärung des Traditionsbegriffes (der vorwiegend objektiv bestimmt ist) sind nach dem Verf. in etwa: das Hervortreten der ältesten Kirchen, vor allem der römischen, wegen ihrer besonderen Verbindung mit den Aposteln und damit der Begriff der apostolischen Sukzession; ferner die Scheidung des Überlieferten in notwendiges Glaubensgut und nicht notwendiges Glaubensgut; die Entstehung des neutestamentlichen Kanons hingegen ist von geringerer Bedeutung. Irenäus ist kein Neuerer, er bringt nur die vorhandenen Ansätze in ein System. Das Werk ist wirklich gründlich gearbeitet, mit guter Kenntnis der Quellen und der Literatur. Es sucht vor allem klarzulegen, was die einzelnen über die „Glaubensregeln" dachten, weniger, warum sie so dachten. Interessant ist E.s gut begründeter Vorschlag, des Irenäus *pot(ent)ior principalitas* im Sinne von *origo* — ἀρχή — aufzufassen. Das Werk ist eine erwünschte Ergänzung zu Deneffe und Ranft. Der gründliche Aufsatz B. Reynders über die Entwicklung des Traditionsbegriffes bis Irenäus (Rech. Théol. anc. méd. 5 [1933] 155—191) ist E. offenbar erst während der Drucklegung zugänglich geworden.

Die religiöse Volkskunde Altbayerns dargestellt an den Wallfahrtsbräuchen. Von Rudolf Kriss. 8° (190 S.) Baden b. Wien 1933, Rohrer. M 10.—. Der Titel des vorliegenden Buches könnte mißverstanden werden. In Wirklichkeit bietet das Buch eine im allgemeinen gute Bearbeitung des Materials, das der Verf. in seinem Werk „Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten" und in den dazugehörigen „Nachträgen" veröffentlicht hat. Dabei wird nicht das spezifisch katholische Brauchtum an altbayrischen (und anderen) Gnadenstätten untersucht, sondern das spezifisch volkstümliche, soweit es sich um „gesunkenes Kulturgut" oder um „gehobenes Primitivgut" handelt. Unter ersterem versteht K. vom Volk „umstilisierte, gestaltete Kulturgüter der Hochreligionen" (wie wir sie etwa vorfänden in der Legende, daß Zugtiere den Ort weisen, wo heilige Bilder oder heilige Leiber verehrt werden wollten, oder in den von der Gregoriusmesse beeinflußten Hostienlegenden); „gehobenes Primitivgut" wären „Gebilde, die innerhalb eines Kulturkreises nicht als individuelle Geisteserzeugnisse zu betrachten sind", die eben überall und zu allen Zeiten allgemein vorhanden sind, seien sie religiöser oder magischer Art. Sie beruhen auf den „primitiven, dämonistischen und polytheistischen Neigungen des Volkes", die man aller-

dings den „höheren Formen geistig anzugleichen suchte", also zu heben suchte. Nach K. ist es dem Volksglauben wesentlich, daß er zwischen Magie und Religion oft merkwürdig hin- und herschwankt. — Diese seine etwas überspitzt scheinenden Grundsätze schränkt K. in den Einzelausführungen allerdings bedeutend ein, daß man ihm weitgehend dankbar wird zustimmen können. Die Kapitel „Baumkult", „Quellenkult" wollen nicht dartun, daß in vielen Wallfahrtsorten Reste eines vorchristlichen Baum- oder Quellenkultes stecken, sondern, daß das Volk zu allen Zeiten eine Vorliebe für heilige Bilder an (oder aus) Bäumen hatte, ebenso eine Vorliebe für Quellen; daher die Verbindung von Wallfahrtsorten mit Bäumen oder Quellen. Besonders das Kapitel der „Opfer" operiert etwas reichlich mit Magie (und einem vagen Opferbegriff); ja K. scheint zunächst der Ansicht zu sein, daß hinter jedem „*Ex voto*" beinahe notwendig ein Stück Magie stecke, wenn auch unbewußt und rudimentär. Aber auch hier bringt K. die Einschränkung, daß die meisten Opfer, besonders die Identifikationsopfer (Bild für die Sache) ihrem Wesen nach selbständig entstanden sind aus der inneren Natur des von der Gottheit Hilfe suchenden Menschen heraus (S. 105) und daß oft nur eine Übernahme der äußeren Formen stattgefunden hat. Allerdings wird K. recht haben, wenn er darauf hinweist, daß einzelne Gebräuche, besonders solche, die mit der Fruchtbarkeit zusammenhängen, bedenkliche Anklänge an Fruchtbarkeitszauber verraten. Schade, daß K. Delehayes instruktives Buch über die Anfänge des Heiligenkultes nicht kennt. Auch scheint es geraten, noch stärker mit der Beeinflussung der Volksreligion durch schriftliche Quellen (Legenden) zu rechnen. Eines dürfte K. genügend (wenn auch unbeabsichtigt) gezeigt haben: eine Religion, die sich auf einen rein innerlichen Kult einschränken will, kann auf die Dauer nicht volkstümlich sein. Die Naturreligion (wie wir Theologen sie verstehen, im Gegensatz zu K.) ist auch durch die Offenbarung nicht restlos aufgehoben.

Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen). Von Richard Gröhl. 12° (88 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. M 2.—. Eine populäre Darstellung der Geschichte und der Lehre der Mormonen zur Abwehr ihrer Propaganda.

Florian Schlagenhaufen S. J.

MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

Summa Theologiae moralis auct. Benedicto Henrico Merkelbach O. P. Tom. III: De Sacramentis. 8° (559 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. — Mit diesem 3. Band ist das Werk des Professors am Collegium Angelicum in Rom abgeschlossen. Wie wir schon bei Besprechung der früheren Bände bemerken konnten, ist es ein vorzügliches Lehrbuch, das gründliche scholastische Durchdringung des Stoffes mit kluger und korrekter Anwendung auf die Praxis vereinigt. Auch die klare Darstellung, die gutgewählte Anordnung der verschiedenen Typenarten und die äußere Ausstattung verdienen alles Lob. Vielleicht könnte man sagen, daß etwas zu viel Dogmatik enthalten ist, so daß die Hörer manches zweimal ausführlich zu kosten bekom-

men: so hat z. B. die Kontroverse über die *causalitas sacramentorum*, in der M. übrigens die Argumente beider Ansichten vorlegt, für die Moral keine Bedeutung, ebenso das Wesen der Transsubstantiation u. a. Daneben wird für eingehendere praktische Anweisungen auf die fünf *opuscula pastoralia* desselben Verf.s verwiesen. Im allgemeinen sucht M. auch in diesem Band in kontroversen Fragen die weise Mitte einzuhalten, wenn wir auch in manchem eine etwas mildere, in andern eine strengere Lösung bevorzugt hätten. Verf. wundert sich, daß ich bei der *absolutio complicis* wieder zur milderen Ansicht über den Entzug der Jurisdiktion zurückgekehrt bin, nachdem Noldin in einer Auflage nach Erscheinen des Codex zur strengeren geneigt hatte. Die Gründe sind folgende: Der Codex hat in dieser Materie nichts verändert, also gelten nach can. 6,2 die früheren Interpretationen der Autoren, d. h. auch die bestehende Kontroverse ist nicht gelöst; auch die Verteidiger der strengeren Ansicht geben zu, daß dieselbe nicht sicher bewiesen ist. Es besteht also immer noch ein *dubium iuris*, und solange kommt can. 15 zur Anwendung: *Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent.* Ein Mißbrauch, den Pönitenten nur von den anderen Sünden zu absolvieren mit Ausschluß der angeklagten Unkeuschheitssünde, ist auch in unserer Ansicht verwehrt; denn der Beichtvater kann nicht durch bloße Intention bewirken, daß etwas nicht Materie sei, was der Pönitent als solche angeklagt hat; eine Absolution wäre bezüglich dieser Sünde eine *fictio*. — S. 592, 1° ist wohl das *non sine* zu viel und ergibt den entgegengesetzten Sinn; es genügt *non* oder *sine*.

Handbuch der praktischen Seelsorge. Von Ludwig Ruland. III. Band: Von den Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst; Der Mensch und die Kreatur. 8° (448 S.) München 1933, Max Hueber. M 11.65, geb. M 14.10. — Inhaltlich behandelt dieser Band die göttlichen Tugenden, die Gottesverehrung, die Kirchengebote, die Pflichten bezüglich des leiblichen und geistigen Lebens und zuletzt das Verhalten des Menschen zur vernunftlosen Kreatur. Die Durchführung hält etwa die Mitte zwischen eigentlicher Moraltheologie und Pastoral; die äußere Form ist die von angenehm zu lesenden Vorträgen, die durch historische und psychologische Erklärungen interessant gemacht werden und sich stellenweise zu einem gewissen Schwung, mit Salbung verbunden, erheben. Es wird diese Art der Behandlung ihre Vorteile haben, aber sie scheint auch ihre Nachteile zu haben. So dürften die praktischen Anweisungen vielfach zu unbestimmt sein: mehr allgemeine Hinweise auf Predigt und Beichtstuhl; aber ob der Seelsorger daraus feste Richtlinien gewinnt? Da wäre ein kasuistischer Einschlag nur von Nutzen gewesen. Anderseits ergibt sich aus dieser Mittelstellung und der Art der Darbietung oft ein Zuwenig an theologischer und logischer Präzision; so werden die Pflichten der theologischen Tugenden überschrieben als „innere Gottesverehrung", die der Religion als „äußere Gottesverehrung". Dieselbe Unklarheit findet sich S. 83 f., wo anscheinend den eingegossenen göttlichen Tugenden die Religion als erworbene gegenübergestellt wird; S. 105 f. wird als Gegensatz zur Religion „Leugnung des Glaubens, *simulatio*" erwähnt. Daß die Religion eine *pars potentialis* der *iustitia* sei, hat nicht erst Lugo aufgebracht, sondern lehrt schon der hl. Thomas und mit ihm die ganze scholastische Theologie. Mißverständlich ist der Satz S. 187: „Beim Ver-

sprechungseid liegt die Sünde gegen die Wahrhaftigkeit in dem augenblicklichen Zustande der Bereitwilligkeit und des Ernstes gegenüber der übernommenen Verpflichtung." Wir verbinden mit diesen Bemerkungen den Wunsch, es möge dem Verf. gelingen, durch die Beachtung derselben bei einer Bearbeitung den Wert des Buches noch zu erhöhen.

Eheleben und natürliche Geburtenregelung. Von J. E. Georg. 8° (244 S. mit 42 Tabellen). Prag 1933, A. O. Czerny. Kč 28.—, geb. Kč 36.—. Das Buch ist getragen von warmherzigem Mitgefühl mit den seelischen und sozialen Nöten so vieler Eheleute, weist alle der katholischen Sittenlehre nicht entsprechenden Auswege ab, bietet eine gemeinverständliche und schöne Einleitung über den Sinn des Geschlechtstriebes, der Ehe und Ehe. Aber die Hauptabsicht des Verf.s, die auch den größten Teil des Buches beansprucht, ist eine Popularisierung der sogenannten Methode Knaus-Ogino, die es jedem Laien ermöglichen soll, mit Sicherheit die Tage der Agenese zu ermitteln. Ob aber die Methode schon so gesichert und durch die Erfahrung bestätigt ist, wie Verf. annimmt, wird immer noch von medizinischer Seite bestritten; und solange das der Fall ist, möchte ich eine solche Popularisierung nicht für gut halten. Und auch, wenn sie theoretisch sicher ist, scheinen doch so manche subjektiven Elemente einen Einfluß auf den Monatszyklus auszuüben, daß die praktische Anwendung in der Hand von Laien unwirksam wird. So sagte mir ein verheirateter Arzt, wenn er seine Frau einige Wochen auf Erholung schicke, in andere klimatische Verhältnisse, so habe sie schon wieder andere Zeiten. Und Universitätsprofessor Dr. Scremin sagt in seinem Büchlein „Appunti di Morale professionale per i medici" (S. 67) trotz theoretischer Anerkennung, der Arzt solle solche Ratschläge höchstens dem Mann, nie aber der Frau geben, weil bei dieser die dadurch hervorgerufenen Gemütsregungen von Angst oder Sehnsucht den Zyklus beeinflussen könnten, und den Erfolg in Frage stellten. Für den Priester aber halte ich Propaganda und genaue Anweisungen aus verschiedenen Gründen für nicht passend, ja sogar für unmöglich, weil er die genaue Kontrolle des Zyklus nicht beobachten kann. Er hält sich am besten an das Responsum der Pönitentiarie vom 16. Juni 1880. An einer Stelle (S. 124 f.) ist dem Verf. zu widersprechen; er meint dort, die sekundären Zwecke des ehelichen Verkehrs seien selbständige Werte und unabhängig von der Zeugung; das widerspricht der Ehe-Enzyklika, die (n. 60) ausdrücklich verlangt, daß der Akt seinem von Natur gegebenen ersten Zweck untergeordnet sein muß; allerdings muß diese Unterordnung und die Zeugung nicht positiv intendiert werden, es genügt, daß die Natur des Aktes gewahrt ist, und damit seine Unterordnung. Jedenfalls könnte die Ausdrucksweise des Verf.s irrige Auslegung erfahren, wenn er diese auch nicht gewollt hat.

Erfahrungen mit der Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung in der Sowjet-Republik. Im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Geburtshilfe und Gynäkologie hrsg. und mit einer wissenschaftlichen Einführung versehen von A. Mayer (Tübingen). (Beilageheft zur Zeitschrift für Geburtshilfe und Gynäkologie, Bd. 104). gr. 8° (XI u. 232 S.) Stuttgart 1933, Ferd. Enke. M 4.80. — Mit Recht schreibt Prof. Stoeckel, der Erste Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für Geburtshilfe und Gynäkologie im Vorwort: „Dieser offizielle

Bericht beansprucht dokumentarischen Wert für alle Kulturnationen, in denen das Problem der künstlichen Schwangerschaftsunterbrechung aktuelle Bedeutung gewonnen hat." In der Tat, wenn alle, die in solchen Diskussionen oft so leichtfertig der Freigabe das Wort reden, die hier gebotene wörtliche Übersetzung der Referate und Wechselreden des 1. allukrainischen Kongresses in Kiew (1927) gelesen hätten, so müßten sie zu einem anderen Urteil gekommen sein. Auch die wissenschaftliche Einführung von Prof. Mayer, der die Urteile der dort versammelten Fachleute zusammenstellt und in Kategorien ordnet, würde genügen. Er findet 1. eine bedeutende Zunahme der Aborte überhaupt, der klinischen insbesondere, aber ohne daß die Kurpfuscheraborte abgenommen hätten, ja auch diese haben zugenommen; 2. eine ganze Menge zum Teil schwerer körperlicher Schädigungen, sowohl der betreffenden Organe als der Gesamtperson, ja auch nicht zu unterschätzende seelische Schäden; 3. auch bevölkerungspolitische und nationale Nachteile werden angeführt, so daß eine Kongreßresolution es für unbedingt notwendig hielt, weite Kreise der Bevölkerung vor einer leichtfertigen Auffassung zu warnen, indem man sie mit den schädlichen Folgen bekannt macht. Der Herausgeber und seine Auftraggeberin haben sich ein großes Verdienst erworben und es bleibt nur zu wünschen, daß Ärzte, Juristen, Politiker und Frauen sich die Mahnungen zu Nutzen machen.

Die soziale Frage der Gegenwart. Eine Einführung von Johannes Meßner. gr. 8° (XII u. 668 S.) Innsbruck—Wien—München 1934, Tyrolia. Geb. S 25.—, M 15.—. Leider erschien das Buch so kurz vor Redaktionsschluß, daß dem Referenten, wollte er nicht ein Vierteljahr später kommen, nur eine kurze Anzeige möglich ist. Doch für die Öffentlichkeit erscheint es gerade zu rechter Zeit: Der Papst hat den großen Plan entworfen. Die Bischöfe möchten ihren Klerus ausrüsten zur Mitarbeit, die Politiker und Nationalökonomen arbeiten an der Durchführung und viele werden mit Dank und Anerkennung zu diesem Buch greifen als einem vorzüglichen Hilfsmittel. Bescheiden nennt es M. eine „Einführung"; tatsächlich bietet es viel mehr. Der Verf. ist philosophisch gut geschult, hat aber auch Spezialstudien in Volkswirtschaft gemacht und bereits in Schriften und Vorträgen Vorarbeit geleistet; die sehr beträchtliche Literatur, auch die der Gegner, beherrscht er und weiß die Ergebnisse in eine ungemein klare und verständliche Form zu gießen. So bietet das Buch dem Theologen, der schon Ethik und Moral studiert hat, das positive Material, das er sich sonst mit Mühe und Aufwand zusammensuchen und durchdringen müßte; dem Volkswirtschaftler und Politiker die solide Grundlage der *philosophia perennis* und katholischer Lehre; aber auch dem Laien auf beiden Gebieten, besonders den Studierenden, eine zuverlässige Führung und Anleitung zum Verständnis der werdenden Neuordnung. Ein erster Teil behandelt den Kapitalismus, ein zweiter den Sozialismus, der dritte endlich die christliche Sozialreform. In jedem der drei Teile wird zuerst der Begriff und die Entwicklung des betreffenden Problems geboten; dann werden die philosopisch-weltanschaulichen Grundlagen desselben klargelegt; endlich werden die Auswirkungen jedes Systems auf die Wirtschaft, die Gesellschaft, den Staat, die Kultur, zuletzt die Wandlungen im Kapitalismus und Sozialismus, bzw. die nächsten praktischen Aufgaben

der christlichen Reform geboten. Dabei weiß M. sich vor jeder Überspitzung und Einseitigkeit zu hüten, sucht mit klarem und sicherem Urteil auch aus gegnerischen Äußerungen das Körnchen Wahrheit herauszuheben und zu verwerten, aber immer mit treffendem Hinweis auf die entsprechenden Aufgaben in der berufständischen Ordnung. Es kommen außer den wirtschaftlichen und sozialen Problemen auch andere heute so umstrittene zur Sprache, wie Stamm, Volk, Nation, totaler Staat usw., deren Klärung im Lichte der katholischen Wahrheit jedem erwünscht sein wird. Wir wünschen dem H. Verf., daß ihm dieses Buch eine zahlreiche und aufmerksame Hörerschaft werbe, daß es aber weit über diesen Kreis hinaus von allen beachtet werde, die berufen sind, an der Neuordnung der christlichen Gesellschaft mitzuarbeiten.

Alb. Schmitt S. J.

Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie. Von Donoso Cortes. Übersetzt und hrsg. von Ludwig Fischer. 8° (XII u. 405 S.) Karlsruhe 1933, Badenia. Geb. M 6.—. Das Hauptwerk des großen spanischen Denkers, Redners und Staatsmannes wird uns hier in deutscher Wiedergabe geboten. Weder Lob noch Tadel kann an diesen heran. Cortes ist auch heute noch zeitgemäß. Seine Ausführungen über den Liberalismus und den (vormarxistischen) Sozialismus sind in keiner Weise veraltet. Manch überraschenden Gedanken wird der Leser finden. Es sei hier beispielsweise nur auf die Sätze über das Eigentum verwiesen (S. 289), wonach solches nicht so sehr einen einzelnen Menschen, sondern nur den Familien und familienähnlichen Gruppen zukommen sollte. — Der Bearbeiter hat eine ausführliche Einleitung vorausgeschickt, die uns über Cortes' Leben und Werk unterrichtet. Die Übersetzung ist flüssig. Nur würde man wünschen, daß sie etwas weniger Fremdwörter enthielte. Ein Sachregister, von dem die beigegebene Verlagsanzeige spricht, sucht man vergebens, doch würde ein solches den Wert des Buches bedeutend erhöhen.

Das rote Imperium. Von F. A. Kramer. 8° (214 S.) München (o. J.). Kösel-Pustet. M 3.—, geb. M 4.80. — Das Buch geht nicht darauf aus, die Lehrgrundlagen des Bolschewismus lehrhaft darzubieten und zu widerlegen. Es bringt jedoch dankenswerte Hilfe für dessen wissenschaftliche Behandlung, weil es zeigt, wie sich der Kommunismus in den verschiedensten Lebenskreisen tatsächlich auswirkt. Der Verf., der Rußland weithin selbst bereiste, ist zweifellos ein scharfer Beobachter. Was er gehört und gesehen, weiß er anschaulich wiederzugeben, so daß man von der ersten Seite bis zur letzten gefesselt wird.

Joh. Kleinhappl S. J.

Paulus. Urchristentum in Corinth. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. Von Bischof Sigismund Waitz. 8° (322 S.) Innsbruck 1934, Tyrolia. Geb. M 5.50. — In diesem 3. Band des Pauluswerkes (vgl. ZkTh 55 [1931] 642 u. 56 [1932] 624) wird der erste Korintherbrief behandelt und für die Seelsorge ausgewertet. Zwar wird kein abgerundetes Gesamtbild vom Leben der ersten Christengemeinde in Korinth entworfen, auch wird keine streng wissenschaftliche Exegese des Briefes geboten nach Art exegetischer Handbücher, sondern es sind Reflexionen über einzelne Abschnitte etwa in der Form einer thematischen Homilie. Das Thema wird

durch einen charakteristischen Satz jeweils herausgehoben und an die Spitze gestellt. Die hohe Auffassung vom Predigtamt als der Hauptaufgabe des Bischofs, wie sie S. 20 (1 Kor 1,17) zutage tritt, gibt eigentlich den Schlüssel zum ganzen Pauluswerk des Hochwürdigsten Verfassers. Es sind Worte des Bischofs an den Klerus und für den Klerus. Dabei bietet gerade dieser Brief häufig Gelegenheit, zu ganz modernen Fragen Stellung zu nehmen. Es seien aus der Fülle ein paar herausgegriffen: Akademische Freiheit (S. 27 f.); Periodische Enthaltung in der Ehe (S. 105 ff.); Kongrua (S. 130 ff.); Mann und Frau (S. 163 ff.). Mit besonderer Wärme und Ausführlichkeit wird das Herzstück des katholischen Priestertums, das heiligste Altarssakrament, im Anschluß an 1 Kor 11,17 ff. besprochen. Zu Betrachtung und geistlicher Lesung wird das Werk dem Priester von großem Nutzen sein.

Die heilige Angela Merici. Von Sigrid Undset. Aus dem Norwegischen übertragen von einer Ursuline. 8° (VI u. 58 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. Kart. M 1.80.

Maria Ward. Eine Heldenlegende. Von Ida Friederike Coudenhove. 8° (268 S.) Salzburg 1932, A. Pustet.

Die zwei Biographien über zwei große Frauen, die zu Beginn der Neuzeit in der Mädchenerziehung bahnbrechend gewirkt und zu einem neuen weiblichen Ordensideal starke Impulse gegeben haben, sind wertvoll nicht durch neue Forschungsergebnisse, sondern durch die Kunst der Darstellung und durch die lebendigen Beziehungen zu Zeitproblemen. — 1. U. stellt die Verbindung mit der Gegenwart dadurch her, daß sie der Lebensgeschichte der hl. Angela, die kurz und schlicht erzählt wird, einen Aufsatz über „Frau und Kultur" vorausschickt. Darin versucht sie den in der modernen Frauenbewegung stehenden Nordländerinnen Stellung und Aufgabe der mittelalterlichen Frau in Familie und Kloster verständlich zu machen. Nach U. ist die Frauenemanzipation vor allem aus wirtschaftlichen Ursachen, nicht aber als Protest gegen die Erniedrigung der Frau im katholischen Mittelalter, das freilich eine Gleichheit der Geschlechter nicht anerkannte (2), viel eher noch als Reaktion gegen das puritanische Eheideal zu erklären (11 f.). — Zu S. 17 ist zu bemerken, daß die hl. Theresia v. Jesus nicht den Ehrentitel „Doctor Ecclesiae" führt. — 2. C. vermeidet theoretische Erwägungen. Sie sucht das Lebensbild der vielgeprüften Stifterin der Englischen Fräulein schauend und nacherlebend im Rahmen ihrer Zeit möglichst plastisch zu gestalten. Sie erzählt in schöner Sprache und mit erquickender Frische. Dabei steht der Leser immer wieder unter dem Eindruck von der gewaltigen Gegenwartsbedeutung der Aufgaben, mit denen M. Ward gerungen. — In den Milieuschilderungen werden zuweilen Einzelheiten von heute auf damals übertragen (s. S. 157. 162. 163).

Engelbert Maaß S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu

Von **Paul Gächter** S. J. — Innsbruck

Die Abschiedsrede des Herrn, wie die Reden im Johannesevangelium überhaupt, bieten der Erklärung immer noch viele Rätsel. Wie verläuft ihr Gedankengang? Woher kommen die unvermittelten Übergänge zu anderen Gedanken? Woher die vielen Wiederholungen? Fast möchte man meinen, Jesus oder sein Apostel habe eine eigene, von der unsrigen verschiedene Logik gehabt. So ähnlich scheint P. Durand S. J.[1]) geurteilt zu haben, wenn er über die Abschiedsrede schreibt:

„La pensée va et revient sur elle-même, sans ordre apparent; mais, en y regardant de près, l'on constate que le flux et le reflux se fait, en réalité, d'après une loi intérieure pleine d'harmonie."

Das liest sich recht nett, aber eben diese „loi intérieure" ist der dunkle Punkt. Wenn sie „ohne offensichtliche Ordnung" wirkt, stimmt sie eben mit unserer Logik schlecht zusammen, nach der wir ein literarisches Ganzes aufbauen würden. Bischof Keppler[2]) betont deshalb das Gefühlsmäßige und sieht in der Stimmung Jesu die Erklärung für die Abfolge der Gedanken:

„(Die Abschiedsrede) ist von der Blutwärme des Gefühls ganz durchwoben und durchströmt. Aber der Wert und die Hauptschönheit derselben ist darin begründet, daß das Gefühl ebensowenig der Tiefe, Klarheit und Kraft der Gedanken Eintrag tut, als der Gedanke das Gefühl beengt oder abkühlt, daß beide ineinanderfließen, wie im Sonnenstrahl Licht und Wärme. Dem unter der meist ruhigen Oberfläche der Worte pulsierenden herzlichen Gefühl kommt insbesondere die Verbindung der Gedanken, die Fortleitung der Reden zu. Darum ist der Zusammenhang der Gedanken und Sätze nicht immer äußerlich deutlich ausgesprochen, logisch genau hergestellt; je bewegter die Rede wird, desto mehr fallen sichtbare logische Klammern und Bindemittel. An Stelle der rein logischen Verbindung tritt oft die psychologische. Wie im wogenden Meer eine Welle die an-

[1]) Recherches de Science Religieuse 1 (1910) 99.

[2]) P. W. v. Keppler, Unseres Herrn Trost, 2. Aufl. bearb. von S. Weber, 1914, S. 4*f.*

dere erregt und erzeugt, eine in die andere überspielt und alle miteinander zusammenhängen, — in ähnlichem weichem Wellenschlag leitet hier die tiefe Rührung und Ergriffenheit das Gedankenspiel der Rede weiter. Der Gedanke wird Gefühl, das Gefühl Gedanke, und beide gehen ohne Rest auf in einer Sprache, welche dem Mund des Kindes entnommen scheint, aber eben in ihrer kindlichen Unschuld, Reinheit und Demut die einzig würdige Hülle solcher Gedanken und Gefühle ist. In derartiger Verschmelzung des Gedankens mit dem Gefühl und und beider mit dem Wort ist, rein oratorisch angesehen, der Triumph menschlicher Beredsamkeit gegeben."

In dieser schwungvollen Charakterisierung ist vor allem ein Gedanke wertvoll: die ganze Abschiedsrede ist nach ihrem Empfindungs- oder Gefühlsgehalt durchaus einheitlich. Viele Wendungen und Gedanken spiegeln die Stimmung wieder, die Jesus im Abendmahlsaale als echten, wahren Menschen, wenige Stunden vor Beginn des klar vorausgesehenen furchtbaren Leidens und Sterbens erfüllt haben muß. Jedenfalls stößt man auf keine Wendung, die diesem Gefühl widerspräche. Das schlechthin einzigartige Hoheitsbewußtsein, das in allen vier Evangelien in gleicher Weise zutagetritt, leuchtet auch aus jedem Wort der Abschiedsrede; aber hier ist es verbunden mit einer sorgenden Liebe von unvergleichlicher Zartheit, einer Liebe ohne jede Schwäche und Weichlichkeit, vielmehr in vollkommener Harmonie mit Jesu männlichem Willen zu heroischer Selbsthingabe. Über das Ganze liegt eine durch Siegesbewußtsein gemilderte Wehmut des Abschieds ausgegossen. Mit Recht zitiert Durand (l. c. 97) den französischen „Kritiker" Réville: „Des effleuves d'une tendresse infinie caressent l'âme, en sorte qu'il faut faire un effort sur soi-même pour exercer sur ces pages merveilleuses l'anatomie de la critique." Die Einheitlichkeit und Lebensfrische der Stimmung und ihre Harmonie mit dem Charakterbild Jesu bildet ein unwiderlegliches Zeugnis für die Einheit des Verfassers der Abschiedsrede wie des vierten Evangeliums überhaupt.

Aber eines beweist diese Einheit der Stimmung nicht — und hier kommen wir zur Schwäche in Bischof Kepplers Gesamtauffassung: Sie beweist nicht, daß Johannes die Abschiedsreden in einem Guß, als ein Ganzes reproduziert hat. Bischof Kepplers Urteil über den entscheidenden Einfluß der Gefühle auf die Abfolge der Gedanken im einzelnen setzt notwendig voraus, daß die Worte Jesu sofort oder doch in allerkürzester Zeit niedergeschrieben worden sind; das aber widerspricht allem, was wir von der Entstehung der Evangelien wissen. Nach der Auffassung Bischof Kepplers ist lediglich „die tiefe Rührung und Ergriffenheit" für die Gedankenfolge verantwortlich. Wer diese nicht in sich trug, war mangels anderer Anhaltspunkte wohl kaum in der Lage, die Reden — zumal nach geraumer Zeit — zu reproduzieren. Gewiß hat die Stim-

mung Jesu in seiner Abschiedsstunde, wie Analoges oft genug vorkommt, auf die Anwesenden und damit auch auf Johannes einen unauslöschlichen Eindruck gemacht, was die Wiedergabe der aus dieser Stimmung erflossenen Gedanken nach den Gesetzen der Assoziation wesentlich erleichterte. Ein solches Nachleben der Empfindungen konnte sich jedoch nur auf die Gesamtstimmung, höchstens noch auf einzelne besonders stark hervorgetretene Empfindungsmomente erstrecken. Aber das Auf und Nieder, das Oszillieren und Wogen der Gefühle, das in seinem Wechsel allein der vorgebliche Grund für die Gedankenfolge war, war individuell, unübertragbar, nicht nacherlebbar. Eher konnten die verschiedenen Gefühlswellen nacherlebt werden, wenn die ihnen entsprechenden Gedanken sonstwie feststanden und durch ihre Wiederholung die sie begleitenden Gefühle wieder wachriefen; dies letztere ist der gewöhnliche Vorgang, und so wird es sich auch mit der Abschiedsrede verhalten.

Wenn weder die Logik, wie wir sie pflegen, noch die Gefühlsmomente hinreichen, den wirklichen Aufbau der Abschiedsrede festzustellen, dann bleibt als Wegweiser nur noch die äußere Form dieser Rede übrig. In dieser Abhandlung nun möchte ich den Versuch machen, an Hand der äußeren Form die Abschiedsrede zu beleuchten und ihre Natur zu ergründen. Eine Lösung aller obschwebenden Fragen wird nicht angestrebt; lediglich das Technische der johanneischen Reden soll behandelt werden, soweit es sich in Jo 13,31—16,33 erkennen läßt.

Will man den Text der Abschiedsrede in seine organischen Bestandteile zerlegen, so bieten sich einem zunächst die alten Handschriften an, in denen diese Arbeit durch die Abteilung in kleinere Sinnabschnitte bereits geleistet zu sein scheint. Leider dürften diese Abteilungselemente nicht auf Tradition beruhen; die Gründe hiefür anzugeben ist hier nicht der Ort. Wohl aber sind sie Zeugen exegetischer Anschauungen aus der griechisch sprechenden Frühzeit der Kirche und schon deswegen wert, berücksichtigt zu werden, wenngleich die Codices-Schreiber und -Korrektoren kein besonderes Wissen um semitische Darstellungsformen verraten.

Herangezogen wurden B S (4. Jh.), A C J (= 065) Q W (5. Jh.) D (6. Jh.). P^{45} kommt leider nicht in Betracht. In B handelt es sich um Paragraphi (kurze Linien unter dem Anfang der ersten Vollzeile des neuen Sinnstückes) mit Intervall, bei den übrigen Mss um Ausrückungen des Anfangsbuchstabens des neuen Abschnittes (oder auch des ersten Buchstabens der ersten Vollzeile des neuen Abschnittes). Für W sind nicht-ausgefüllte Schlußzeilen des vorausgehenden Abschnittes besonders zu beachten, auch wenn die Ausrückung unterbleibt. Wenn andersartige Zeichen vorliegen, ist dies gegebenen Orts vermerkt. B* bedeutet den Paragraph mit Intervall und jener am Rande des Codex eingetragenen Einteilung, die dem Cod. B (in Lk mit Cod. Ξ) eigentümlich ist.

Will man über die Codices hinauskommen, so bleibt nur übrig, den Text selbst nach seiner Struktur zu befragen. Damit ist die Notwendigkeit gegeben, die Abschiedsrede in extenso abzudrucken in solcher Anordnung, daß die Formen leicht erkennbar sind. Korrespondierende Ausdrücke sind in Sperrdruck hervorgehoben. Nach dem Text folgt die Begründung für die getroffene Einteilung.

1. Rhythmus und Strophen

Die Abschiedsrede im großen Ganzen ist unverkennbar rhythmisch gehalten. Die Sätze zeigen fast durchweg auf den ersten Blick den semitischen Parallelismus; sie sind meist zweistichisch, oft auch dreistichisch, wobei die einzelnen Stichen ein gewisses Ebenmaß einhalten[3]). Dieses Ebenmaß läßt sich genauer fassen: die Stichen sind nach dem Muster der alttestamentlichen Poesie und späterer Spruchtechnik im Dreiton-, Vierton (2+2)-, oder Fünfton (3+2)-Rhythmus gehalten, je nach der Anzahl der betonten Wörter[4]). Obschon uns die Abschiedsrede nur in griechischer Übersetzung vorliegt, sind diese Rhythmen meistens ohne große Mühe erkennbar, wiewohl sie das Griechische durch die Wortstellung oder dem Griechischen eigene Wendungen gelegentlich verdeckt hat.

Gerade bei solchen schwierigeren Stellen fühlt man den Mangel einer aramäischen Rückübersetzung, wie wir sie längst fürs Hebräische haben; trotz der ihr innewohnenden Wahrscheinlichkeitsgrenze wäre sie ein schätzbares Hilfsmittel zum Verständnis der rhythmischen Form[5]). Weder die altsyrische noch die palästinisch-aramäische Übersetzung sind in allem zureichend. Die nachfolgende Abteilung der Stichen nach dem mutmaßlichen aramäischen Rhythmus ist infolgedessen mancherorts unsicher.

Der aramäische Rhythmus verlangt an mehreren Stellen, das Verbum vom Subjekt, das Objekt vom Verbum zu trennen oder auch Stichen zu bilden aus einem bloßen Präpositionalausdruck. Derartige Abtrennungen widersprechen dem griechischen Sprachgeist so gut wie dem modernen. Deswegen seien hier ein paar solcher Beispiele aus dem Alten Testament angeführt und zwar nach der Abteilung, wie sie Kittel in der neuesten Ausgabe seiner Biblia Hebraica durch Intervalle kenntlich macht.

[3]) Vgl. hiezu C. F. Burney, The Poetry of Our Lord, Oxford 1925 63–96. Diesem Werke verdanke ich viele wertvolle Anregungen.

[4]) Es scheint nicht ausgeschlossen, daß aus dem, was Burney Vierton-Rhythmen nennt, zwei Gruppen zu bilden sind, Vierton- und Zweiton-Rhythmen.

[5]) Ich kenne für Jo 13—17 nur die Rückübersetzung von Jo 13,16 (15,20) bei Dalman, Jesus-Jeschua 207 und Burney, The Poetry 136 mit der rhythmisch belanglosen Variation לְעֵיל מִן (υπερ) Dalman, רַב מִן (μειζων) Burney; von Jo 14,1—10 bei Burney 126—128; von Jo 14,31 bei Torrey, Harvard Theol. Review 16 (1923) 342.

In Ps 129,4—5 (hb) muß darnach der griechische Text so geteilt werden:

κυριος δικαιος συνεκοψεν
αυχενα αμαρτωλων
αισχυνθητωσαν και αποστραφητωσαν εις τα οπισω
παντες οι μισουντες Σιων

Solche Trennungen zwischen Subjekt und Verbum wie im zweiten Doppelstichus finden sich mehrere in Ps 70,3—5 (hb). Das Objekt ist vom Verbum auch in Ps 132,2 (hb) getrennt:

μνησθητι κυριε του Δαυειδ
και πασης της πραυτητος αυτου

Is 21,3 müßte dem Hebräischen entsprechend abgeteilt werden:

δια τουτο ενεπλησθη
η οσφυς μου εκλυσεως
και ωδινες ελαβον με
ως (αι ωδινες της) τικτουσης

Is 21,8 müßte der hier verderbte griechische Text etwa lauten:

εις την σκοπιαν κυριε
εγω εστην
ολην την ημεραν

Is 22,12: και εκαλεσεν κυριος
κυριος σαβαωθ
εν τη ημερᾳ εκεινη

Ps 131,3 (hb): ελπισατω Ισραηλ επι τον κυριον
απο του νυν εως του αιωνος

Es ist somit nicht Willkür, wenn der griechische Text der Abschiedsrede bei gleicher rhythmischer Struktur der aramäischen Form entgegen dem griechischen Sprachempfinden abgetrennt wird. Besonders sei auf δυνασθαι hingewiesen. Das aramäische Wort יָכִיל ist selbständiger als δυνασθαι = „können"; es entspricht mehr dem Ausdruck „imstande sein". Ähnlich wie dieser wird es mit ל und einem Infinitiv (in den Targumen) oder mit einem Partizip (im Jerusalemer Talmud) verbunden, oder, wenn selbst im Partizip stehend, mit ד (יָכִיל) und Verbum finitum.

Es wäre nicht angebracht, im Text einen glatteren Rhythmus finden zu wollen, als er tatsächlich birgt. Es gibt längere Stellen von gleichem Rhythmus, nicht selten aber wechselt er. In der Regel geschieht dies in der Tendenz vom längeren zum kürzeren Rhythmus, doch erlaubt sich der Text, wenngleich selten, das Umgekehrte, also von 2 zu 3 Tonworten statt von 3 zu 2.

Jedenfalls geht Burney dem glatten Rhythmus zuliebe zu weit, wenn er in den Seligpreisungen bei Mt 5,3ff. τῳ πνευματι in der ersten und την δικαιοσυνην in der vierten Seligpreisung als den Rhythmus störend zu Glossen macht. Der Rhythmus kann über den Text nicht entscheiden, sondern nur als verstärkendes Moment gelten. Manche Wörter wie εγω, υμεις, υμιν, καθως, ουκ scheinen bald tontragend, bald unbetont zu sein, je nach dem Zusammenhang. Ähnliches dürfte von Präpositionen gelten. Auch αυτον ist bald unbetont und dann Wieder-

gabe eines aramäischen Verbalsuffixes, bald scheint es tontragend zu sein und einem selbständigen לִיה zu entsprechen[1]). In allen derartigen Fällen muß der Zusammenhang den Ausschlag geben und etwas Subjektives ist hierbei nicht zu vermeiden. Einführende Formeln wie αμην αμην λεγω υμιν und Anreden τεκνια, Πατερ δικαιε, stehen außerhalb des Rhythmus.

Wichtiger als die Einzelstichen sind indes für unsern Zweck die Stichengruppen. Wohl gibt es alleinstehende Stichen, auch selbständige Doppelstichen und dreifache Stichen (Tristichen); meistens jedoch fügen sich zwei oder mehr Doppelstichen oder Tristichen zu einer Einheit zusammen, die man wegen ihrer äußeren Form „Strophen" nennen kann, ohne daß damit auf Poesie erkannt würde. Der Inhalt der Strophe ist irgendwie geschlossen. Ein neues Subjekt, eine neue Nennung des Subjekts, der Übergang von der Anrede zur Aussage in dritter Person, auch ein neuer Rhythmus bedingen bisweilen den Anfang einer neuen Strophe, während mancherlei Wendungen ihrer Natur nach einen Abschluß bedeuten und so dazu dienen, die Strophe abzurunden. Untereinander brauchen die Strophen keine formale Gleichheit aufzuweisen; nichts wäre verkehrter, als alles in ein und dieselbe Schablone zu zwängen und aus der Abschiedsrede ein Gedicht zu machen[2]). Vielmehr gilt es den Text abzutasten, wie ein Blinder einen Gegenstand abtastet.

[1]) Dalman, Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch[2] 226: „Im galil. Dialekt ist die Einführung des Objektes durch ל nicht selten." Unter den Beispielen führt er an רחמה לי sie liebte mich.

[2]) Daher sind die Versuche von D. H. Müller, Das Johannes-Evangelium im Lichte der Strophentheorie (SB. der Wiener Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 161 [1909], 8. Abh.) und besonders von P. Szczygiel, Zum Aufbau der Rede Joh. 6,25 ff.: Pastor Bonus 24 (1911/12) 257—67 abzulehnen.

2. Der Text[1])

Jo 13,31—38.

(1) B* A C (W[2]) 31 νυν εδοξασθη ο υιος του ανθρωπου
και ο θεος εδοξασθη εν αυτω
32 ει ο θεος εδοξασθη εν αυτω
και ο θεος δοξασει αυτον εν εαυτω
και ευθυς δοξασει αυτον

[1]) Da es sich um einen ganz bekannten Text handelt, wird der Leser den Wegfall der Akzente und Spiritus nicht zu sehr vermissen.

S A C (D[3]) (W[3]) 33 τεκνια
ετι μικρον μεθ' υμων ειμι
ζητησετε με
και καθως ειπον τοις Ιουδαιοις
— οτι οπου εγω υπαγω
υμεις ου δυνασθε ελθειν —
C[4]) και υμιν λεγω αρτι

B A 34 εντολην καινην διδωμι υμιν
ινα αγαπατε αλληλους
καθως ηγαπησα υμας
(ινα και υμεις αγαπατε αλληλους)
35 εν τουτφ γνωσονται παντες
οτι εμοι μαθηται εστε
C[5]) εαν αγαπην εχητε εν αλληλοις

36—38 Frage des Apostels Petrus.

B (D[2] W[2]) 36 λεγει αυτφ Σιμων Πετρος...
A C (D[2] W[2]) απεκριθη Ιησους...
(S[6]) (B[7]) C (D[2]) 37 λεγει αυτφ Πετρος...
S A C D W 38 αποκρινεται Ιησους...
C (D[8]) W αμην αμην λεγω σοι...

---

[1]) Anfang bei οτε ουν εξηλθεν.

[2]) Hier haben W und D nur kleine Intervalle, D mit mittelhohem Punkt. Intervalle sind in D in diesem Textstück häufig.

[3]) D hat nur ein größeres Intervall; W hat ein Alinea ohne Ausrückung.

[4]) C rückt hier aus, mit Alinea, ein Irrtum, der vielleicht durch die Vorlage bedingt war.

[5]) Wie Anm. 4, nur daß die vorausgehende Zeile voll ausgefüllt ist, das Alinea also nicht so in die Erscheinung tritt.

[6]) S hat nur ein kleines Intervall mit einem mittelhohen Punkt primae manus.

[7]) B hat hier ein Intervall ohne Paragraph.

[8]) D bietet ein größeres Intervall mit hochgestelltem Punkt.

Jo 14,1—11

S B*[1]) A C (W[1]) 1 μη ταρασσεσθω υμων η καρδια

(W[2]) πιστευετε εις τον θεον
και εις εμε πιστευετε

(D[2]) 2 εν τη οικια του Πατρος μου
μοναι πολλαι εισιν
ει δε μη
ειπον αν υμιν
οτι πορευομαι ετοιμασαι
τοπον υμιν

(D[2]) 3 και εαν πορευθω και ετοιμασω
τοπον υμιν
παλιν ερχομαι
και παραλημψομαι υμας προς εμαυτον
ινα οπου ειμι εγω
και υμεις ητε

4 και οπου εγω υπαγω
οιδατε την οδον

B (A[5]) C D W Q 5. Frage des Apostels Thomas.

A C[4]) Q 6 εγω ειμι η οδος
και η αληθεια και η ζωη
ουδεις ερχεται προς τον Πατερα
ει μη δι' εμου

7 ει εγνωκειτε με
και τον Πατερα μου αν ηδειτε
απ' αρτι γινωσκετε αυτον
και εωρακατε αυτον

(B[5]) A [C[6]] (D[5]) W Q 8. Frage des Apostels Philippus.

([7]) B D W Q 9 τοσουτον χρονον μεθ' υμων ειμι
και ουκ εγνωκας με Φιλιππε;
ο εωρακως εμε
εωρακεν τον Πατερα

και πως συ λεγεις
δειξον ημιν τον Πατερα;
A 10 ου πιστευεις
οτι εγω εν τω Πατρι
και ο Πατηρ εν εμοι εστιν;

S (B[5]) (A[3]) (W[2]) τα ρηματα α εγω λεγω υμιν
απ' εμαυτου ου λαλω
(W[2]) ο δε Πατηρ ο εν εμοι μενων
ποιει τα εργα αυτου

(D[2]) Q 11 πιστευετε μοι
οτι εγω εν τω Πατρι
και ο Πατηρ εν εμοι
ει δε μη
δια τα εργα αυτα πιστευετε

[1]) B hat nur die Paragraph-Linie, W Alinea ohne Ausrückung.
[2]) W und D haben nur ein kleines Intervall, W in v. 2 mehrere, D in v. 2 u. 3.
[3]) A hat hier nur ein Intervall.
[4]) C u. Q rücken aus bei λεγει αυτω Ιησους. Für 14,8—16,21 fehlt C. Da das Ende von v. 7 in nicht ausgefüllter Zeile steht, muß v. 8 nach dem Gebrauch von C mit einem ausgerückten Buchstaben begonnen haben.
[5]) B hat nur ein kleines Intervall, D ein größeres mit hochgestelltem Punkt.
[6]) Siehe Anm. 4.
[7]) Anfang bei λεγει αυτω ο Ιησους.

Jo 14,12—14

S B*A D W(Q[1]) 12 αμην αμην λεγω υμιν
ο πιστευων εις εμε
τα εργα α εγω ποιω
κακεινος ποιησει
και μειζονα τουτων ποιησει
οτι εγω προς τον Πατερα πορευομαι

(W[2]) 13 και ο τι αν αιτησητε εν τω ονοματι μου
τουτο ποιησω
ινα δοξασθη ο Πατηρ εν τω υιω

W Q 14 εαν τι αιτησητε με εν τω ονοματι μου
εγω ποιησω

[1]) Q hat ein kleines Intervall mit (mittelhohem?) Punkt.
[2]) W hat ein kleines Intervall.

Jo 14,15—21

S B[1]) A (D[2]) W 15 εαν αγαπατε με
τας εντολας τας εμας τηρησετε
(D[3]) 16 καγω ερωτησω τον Πατερα
και αλλον παρακλητον δωσει υμιν
ινα η μεθ' υμων εις τον αιωνα
17 το πνευμα της αληθειας

(D[3]) ο ο κοσμος ου δυναται λαβειν
οτι ου θεωρει αυτο
ουδε γινωσκει αυτο
(D[2]) υμεις γινωσκετε αυτο
οτι παρ' υμιν μενει
και εν υμιν εσται

(W[2]) Q 18 ουκ αφησω υμας ορφανους
ερχομαι προς υμας

B[1]) A Q 19 ετι μικρον και ο κοσμος
με ουκετι θεωρει
υμεις δε θεωρειτε με
οτι εγω ζω
και υμεις ζησεσθε

S Q (W[2]) 20 εν εκεινη τη ημερα
γνωσεσθε υμεις
οτι εγω εν τω Πατρι μου
και υμεις εν εμοι
καγω εν υμιν

S B[1]) (W[4]) Q 21 ο εχων τας εντολας μου και τηρων αυτας
εκεινος εστιν ο αγαπων με
A (D[2]) ο δε αγαπων με
αγαπηθησεται υπο του Πατρος μου
καγω αγαπησω αυτον
και εμφανισω αυτω εμαυτον

---

[1]) B hat kein Intervall.
[2]) D und W bieten nur ein kleines Intervall.
[3]) D hat ein Intervall.
[4]) W hat ein größeres Intervall.

Jo 14,22—27d

S B*A D W Q 22 Frage des Apostels Judas Thaddaeus

(1) B[2]) D (W[3]) 23 εαν τις αγαπᾳ με
τον λογον μου τηρησει
και ο Πατηρ αγαπησει αυτον
και προς αυτον ελευσομεθα
και μονην παρ'αυτῳ ποιησομεθα

(D[4]) (W[5]) 24 ο μη αγαπων με
τους λογους μου ου τηρει
A και ο λογος ον ακουετε
ουκ εστιν εμος
αλλα του πεμψαντος με Πατρος

B[6]) A (D[4]) 25 ταυτα λελαληκα υμιν
παρ'υμιν μενων

(D[5]) 26 ο δε παρακλητος το πνευμα το αγιον
ο πεμψει ο Πατηρ εν τῳ ονοματι μου
εκεινος υμας διδαξει παντα
και υπομνησει υμας παντα
α ειπον υμιν εγω

S B*A 27 ειρηνην αφιημι υμιν
ειρηνην την εμην διδωμι υμιν
ου καθως ο κοσμος διδωσιν
εγω διδωμι υμιν

---

[1]) Anfang bei απεκριθη Ιησους.
[2]) B hat einen Paragraph mit ganz kleinem Intervall.
[3]) W u. D haben nur ein großes Intervall.
[4]) D hat ein kleines Intervall.
[5]) W hat Alinea ohne Ausrückung.
[6]) B hat hier kein Intervall.

Jo 14,27e—31

27e μη ταρασσεσθω υμων η καρδια
μηδε δειλιατω

A 28 ηκουσατε οτι εγω ειπον υμιν
υπαγω και ερχομαι προς υμας
ει ηγαπατε με εχαρητε αν
οτι πορευομαι προς τον Πατερα
οτι ο Πατηρ μειζων μου εστιν
29 και νυν ειρηκα υμιν
πριν γενεσθαι
ινα οταν γενηται πιστευσητε

B[1]) A 30 ουκετι πολλα
λαλησω μεθ' υμων

ερχεται γαρ ο του κοσμου αρχων
και εν εμοι ουκ εχει ουδεν

(D[2]) 31 αλλ' ινα γνφ ο κοσμος
οτι αγαπω τον Πατερα
και καθως ενετειλατο μοι ο Πατηρ
ουτως ποιω

B* A (D[2]) εγειρεσθε
αγωμεν εντευθεν

---

[1]) B ohne Intervall.
[2]) D hat nur ein kleines Intervall.

Jo 15,1—8

S (D[1]) 1 εγω ειμι η αμπελος η αληθινη
και ο Πατηρ μου ο γεωργος εστιν

2 παν κλημα εν εμοι
μη φερον καρπον
αιρει αυτο
και παν το καρπον φερον
καθαιρει αυτο
ινα καρπον πλειονα φερη

3 ηδη υμεις καθαροι εστε
δια τον λογον
ον λελαληκα υμιν

B[2]) A 4 μεινατε εν εμοι
καγω εν υμιν

καθως το κλημα ου δυναται
καρπον φερειν αφ' εαυτου
εαν μη μενη εν τη αμπελω
ουτως ουδε υμεις
εαν μη εν εμοι μενητε

(B[3]) (A[3]) (D[4]) 5 εγω ειμι η αμπελος
υμεις τα κληματα

ο μενων εν εμοι
καγω εν αυτω
ουτος φερει
καρπον πολυν
οτι χωρις μου ου δυνασθε
ποιειν ουδεν

B[2]) 6 εαν μη τις μενη εν εμοι
εβληθη εξω ως το κλημα
και εξηρανθη και συναγουσιν αυτα
και εις πυρ βαλλουσιν και καιεται

A 7 εαν μεινητε εν εμοι
και τα ρηματα μου εν υμιν μεινη
ο εαν θελητε αιτησασθε
και γενησεται υμιν

A 8 εν τουτω εδοξασθη ο Πατηρ μου
ινα καρπον πολυν φερητε
και γενησεσθε εμοι μαθηται

[1]) D hat ein kleines Intervall mit mittelhohem Punkt.
[2]) B hat nur den Paragraph.
[3]) B und A haben ein kleines Intervall.
[4]) D hat ein großes Intervall mit mittelhohem Punkt.

Jo 15,9—11

B[1])

9 καθως ηγαπησεν με ο Πατηρ
καγω υμας ηγαπησα
μεινατε εν τη αγαπη τη εμη

10 εαν τας εντολας μου τηρησητε
μενειτε εν τη αγαπη μου
καθως εγω του Πατρος μου
τας εντολας τετηρηκα
και μενω αυτου εν τη αγαπη

B* A (D[2])

11 ταυτα λελαληκα υμιν
ινα η χαρα η εμη εν υμιν η
και η χαρα υμων πληρωθη

[1]) B hat nur den Paragraph.
[2]) D hat ein kleines Intervall.

Jo 15,12—17

A 12 αυτη εστιν η εντολη η εμη
ινα αγαπατε αλληλους
καθως ηγαπησα υμας

(A[1]) (D[1]) J 13 μειζονα ταυτης αγαπην
ουδεις εχει
ινα τις την ψυχην αυτου θῃ
υπερ των φιλων αυτου

S A (D[1]) 14 υμεις φιλοι μου εστε εαν ποιητε
α εγω εντελλομαι υμιν

B[2]) 15 ουκετι λεγω υμας δουλους
οτι ο δουλος ουκ οιδεν
τι ποιει αυτου ο κυριος
(D[1]) υμας δε ειρηκα φιλους
οτι παντα α ηκουσα παρα του Πατρος μου
εγνωρισα υμιν

B A 16 ουχ υμεις με εξελεξασθε
αλλ' εγω εξελεξαμην υμας
και εθηκα υμας ινα υμεις υπαγητε
και καρπον φερητε
και ο καρπος υμων μενῃ
ινα ο τι αν αιτησητε
τον Πατερα εν τῳ ονοματι μου
δῳ υμιν

B*[3]) A J 17 ταυτα εντελλομαι υμιν
ινα αγαπατε αλληλους

---

[1]) A und D haben ein kleines Intervall.
[2]) B hat nur den Paragraph.
[3]) B hat neben einer Koronis ein kleines Intervall.

Jo 15,18—25

A 18 ει ο κοσμος υμας μισει γινωσκετε
οτι εμε πρωτον υμων μεμισηκεν

19 ει εκ του κοσμου ητε
ο κοσμος αν το ιδιον εφιλει
οτι δε εκ του κοσμου ουκ εστε
αλλ'εγω εξελεξαμην υμας εκ του κοσμου
δια τουτο μισει υμας ο κοσμος

B[1]) A (D[2]) J 20 μνημονευετε του λογου
ου εγω ειπον υμιν
A ουκ εστιν δουλος
μειζων του κυριου αυτου

ει εμε εδιωξαν
και υμας διωξουσιν
ει τον λογον μου ετηρησαν
και τον υμετερον τηρησουσιν

A (D[2]) 21 αλλα ταυτα παντα ποιησουσιν
εις υμας δια το ονομα μου
οτι ουκ οιδασιν τον πεμψαντα με

BA 22 ει μη ηλθον και ελαλησα αυτοις
αμαρτιαν ουκ ειχοσαν
(D[2]) νυν δε προφασιν ουκ εχουσιν
περι της αμαρτιας αυτων

B[3]) A (D[2]) J 23 ο εμε μισων
και τον Πατερα μου μισει

A (D[2]) J 24 ει τα εργα μη εποιησα εν αυτοις
α ουδεις αλλος εποιησεν
αμαρτιαν ουκ ειχοσαν
νυν δε και εωρακασιν και μεμισηκασιν
και εμε και τον Πατερα μου

25 αλλ'ινα πληρωθη ο λογος
ο εν τω νομω αυτων γεγραμμενος
οτι εμισησαν με δωρεαν

---

[1]) B ist ohne Intervall. [2]) D hat ein kleines Intervall.
[3]) B hat neben dem Paragraph nur ein ganz kleines Intervall.

Jo 15,26—16,4d

B* A
26 οταν δε ελθη ο παρακλητος
ον εγω πεμψω υμιν παρα του Πατρος
το πνευμα της αληθειας
ο παρα του Πατρος εκπορευεται
εκεινος μαρτυρησει περι εμου
27 και υμεις δε μαρτυρειτε
οτι απ' αρχης μετ' εμου εστε

B[1]) A D
16,1 ταυτα λελαληκα υμιν
ινα μη σκανδαλισθητε

2 αποσυναγωγους ποιησουσιν υμας
αλλ' ερχεται ωρα
ινα πας ο αποκτεινας υμας δοξη
λατρειαν προσφερειν τω θεω
3 και ταυτα ποιησουσιν υμιν
οτι ουκ εγνωσαν τον Πατερα ουδε εμε

4 αλλα ταυτα λελαληκα υμιν
ινα οταν ελθη η ωρα αυτων
μνημονευητε αυτων
οτι εγω ειπον υμιν

---

[1]) B ist ohne Intervall.

Jo 16,4e—15

A (D[1])
4e ταυτα δε υμιν εξ αρχης ουκ ειπον
οτι μεθ' υμων ημην
5 νυν δε υπαγω προς τον πεμψαντα με
και ουδεις εξ υμων ερωτα με
που υπαγεις;

(D[2])
6 αλλ' οτι ταυτα λελαληκα υμιν
η λυπη πεπληρωκεν υμων την καρδιαν

(A²) (D¹) 7 αλλ' εγω την αληθειαν λεγω υμιν
συμφερει υμιν ινα εγω απελθω
εαν γαρ μη απελθω
ο παρακλητος ουκ ελευσεται προς υμας
εαν δε πορευθω
πεμψω αυτον προς υμας

8 και ελθων εκεινος
ελεγξει τον κοσμον
περι αμαρτιας
και περι δικαιοσυνης
και περι χρισεως

A (D²) 9 περι αμαρτιας μεν
οτι ου πιστευουσιν εις εμε
10 περι δικαιοσυνης δε
οτι προς τον Πατερα υπαγω
και ουκετι θεωρειτε με
11 περι δε χρισεως
οτι ο αρχων του κοσμον (τουτου) κεκριται

B* A D 12 ετι πολλα εχω υμιν λεγειν
αλλ' ου δυνασθε βασταζειν αρτι

13 οταν δε ελθη εκεινος
το πνευμα της αληθειας
οδηγησει υμας εις πασαν αληθειαν
ου γαρ λαλησει αφ' εαυτου
(D²) αλλ' οσα ακουει λαλησει
και τα ερχομενα αναγγελει υμιν

14 εκεινος εμε δοξασει
οτι εκ του εμου λημψεται
και αναγγελει υμιν

B²) A 15 παντα οσα εχει ο Πατηρ
εμα εστιν
δια τουτο ειπον
οτι εκ του εμου λαμβανει
και αναγγελει υμιν

---

[1]) D hat ein größeres Intervall.
[2]) A, B, D haben relativ kleine Intervalle.

Jo 16,16—23b

A (D[1]) (W[1]) 16,16 μικρον και ουκετι θεωρειτε με
και παλιν μικρον και οψεσθε με

(S[2]) B A (W[3]) 17—18 Zweifel der Apostel

([4]) B* D (W[3]) 19 περι τουτου ζητειτε μετ' αλληλων
οτι ειπον μικρον και ου θεωρειτε με
και παλιν μικρον και οψεσθε με;

(S[2]) B[5]) A D (W[1]) 20 αμην αμην λεγω υμιν

οτι κλαυσετε και θρηνησετε υμεις
ο δε κοσμος χαρησεται
υμεις λυπηθησεσθε
αλλ' η λυπη υμων εις χαραν γενησεται

(S[6]) (W[7]) 21 η γυνη οταν τικτη
λυπην εχει
οτι ηλθεν η ωρα αυτης
οταν δε γεννηση το παιδιον
ουκετι μνημονευει της θλιψεως
δια την χαραν οτι εγεννηθη
ανθρωπος εις τον κοσμον

B A C (W[7]) 22 και υμεις ουν νυν μεν
λυπην εχετε
παλιν δε οψομαι υμας
και χαρησεται υμων η καρδια
και την χαραν υμων ουδεις
αιρει αφ' υμων

23 και εν εκεινη τη ημερα
εμε ουκ ερωτησετε ουδεν

---

[1]) D und W haben kleine Intervalle.
[2]) S hat einen mittelhohen Punkt pr. m.
[3]) W hat ein größeres Intervall.
[4]) Zu εγνω Ιησους.
[5]) B hat zum Paragraph nur ein kleines Intervall.
[6]) S hat einen hochgestellten Punkt pr. m.
[7]) W hat Alinea ohne Ausrückung.

Jo 16,23c—25

SBACD(W[1]) αμην αμην λεγω υμιν

αν τι αιτησητε τον Πατερα
δωσει υμιν εν τω ονοματι μου
24 εως αρτι ουκ ητησατε
ουδεν εν τω ονοματι μου
αιτειτε και λημψεσθε
ινα η χαρα υμων η πεπληρωμενη

B*ACD(W[1]) 25 ταυτα εν παροιμιαις
λελαληκα υμιν
ερχεται ωρα
οτε ουκετι εν παροιμιαις
λαλησω υμιν
αλλα παρρησια περι του Πατρος
απαγγελω υμιν

---

[1]) W hat ein langes Intervall.

Jo 16,26—33

SBC (W[1]) 26 εν εκεινη τη ημερα
εν τω ονοματι μου αιτησεσθε
και ου λεγω υμιν
οτι εγω ερωτησω
τον Πατερα περι υμων

27 αυτος γαρ ο Πατηρ φιλει υμας
οτι υμεις εμε πεφιληκατε
και πεπιστευκατε
οτι εγω παρα του θεου εξηλθον

C 28 εξηλθον εκ του Πατρος
και εληλυθα εις τον κοσμον
παλιν αφιημι τον κοσμον
και πορευομαι προς τον Πατερα

B[2]) A(D[2]) 29—30 die Apostel glauben

(4)(B5) A C (D6) (W7) 31 αρτι πιστευετε;

32 ιδου ερχεται ωρα και εληλυθεν
ινα σκορπισθητε εκαστος εις τα ιδια
καμε μονον αφητε
και ουκ ειμι μονος
οτι ο Πατηρ μετ' εμου εστιν

(B7) A C (D5) (W6) 33 ταυτα λελαληκα υμιν
ινα εν εμοι ειρηνην εχητε
(B7) εν τω κοσμω θλιψιν εχετε
αλλα θαρσειτε
εγω νενικηκα τον κοσμον

3. Die Abteilung des Textes

Jo 13,31—33

Vv. 31—32 bildet ein Ganzes für sich; es ist mit v. 33 nicht verbunden und weist in jedem Stichus das Wort δοξαζειν auf. — Die zweite Stichengruppe, durch die Anrede τεκνια eingeleitet, ist nicht gar leicht anzuordnen, wiewohl auch hier das Fehlen jeder formellen Verbindung nach vorn und rückwärts einen Zweifel über die Abgrenzung ausschließt. Am ehesten empfiehlt es sich, das Zitat als Parenthese zu fassen, die in den zweiten Doppelstichus eingefügt ist. — Auch über die dritte Stichengruppe kann wegen ihrer Isoliertheit kein Zweifel bestehen. Doch bereitet hier der vierte Stichus nicht geringe Schwierigkeiten. Einmal stellt er nur eine Wiederholung der ersten ινα-Klausel dar ohne neuen Gedanken; sodann macht er das Ganze sehr schleppend, und an der Parallelstelle fehlt er.

15,12 αυτη εστιν η εντολη η εμη
ινα αγαπατε αλληλους
καθως ηγαπησα υμας

13,34 εντολην καινην διδωμι υμιν
ινα αγαπατε αλληλους
καθως ηγαπησα υμας
ινα και υμεις αγαπατε αλληλους

---

1) W hat Alinea ohne Ausrückung.
2) B hat nur Paragraphus.
3) D hat ein kleines Intervall mit mittelhohem Punkt.
4) Zu απεκριθη αυτοις Ιησους.
5) B und D haben kurzes Intervall.
6) D und W haben langes Intervall.
7) B hat vor ταυτα ein langes Intervall; der dazugehörige Paragraph steht unter εν τω (κοσμω).

Man wird also berechtigt sein, anzunehmen, daß dieser Stichus zu einer bereits in sich abgeschlossenen Form hinzugefügt wurde und zwar noch vor der Herausgabe des Evangeliums. Ohne ihn weist die Strophe eine Inklusion auf: αγαπατε αλληλους — αγαπην ... εν αλληλοις. Mit dem Stichus zusammen erscheint dieser Ausdruck dreimal, wie Ähnliches mehrfach vorkommt, vielleicht die Ursache für diesen so abnormalen Stichus. — Die Frage des Petrus mit der Antwort Jesu bewegt sich in freier Redeform, nur das Schlußwort ist ein Doppelstichus von gleichem Rhythmus

ου μη αλεκτωρ φωνηση
εως ου αρνηση με τρις

Jo 14,1—11

Mit 14,1a beginnt etwas Neues, wie die Wendung der Anrede von der Einzahl zur Mehrzahl anzeigt. Μη ταρασσεσθω υμων η καρδια steht für sich allein. Das ersieht man aus der Wiederholung in 14,27, wo es zu einem alleinstehenden Doppelstichus ausgeweitet ist. 1a ist dann wohl als Einleitung zum ganzen Mittelstück 1b—26 zu betrachten. Auch was unmittelbar auf 1a folgt, weist in diese Richtung. Denn 1bc bildet die Einleitung zu v. 2—10. Dem zweimaligen πιστευειν am Anfang und am Ende des Doppelstichus 1bc entspricht das zweimalige πιστευειν am Anfang und Ende der kleinen Strophe v. 11. Beide Stellen bilden eine Inklusion, die v. 1b—11 als einheitliches Stück abgrenzt.

Dieses Stück wird durch zwei Apostelfragen (v. 5 und 8) ziemlich ebenmäßig gegliedert. Die Strophen v. 2 und v. 3 sind durch die Wiederholung desselben Ausdrucks am Ende von v. 2 und am Anfang von v. 3 nach Art einer Konkatenation sowohl verbunden, als auch gegeneinander als selbständige Gebilde abgegrenzt. Dasselbe gilt wohl auch für v. 3 und 4. In v. 4 taucht zudem als neuer Gedanke υπαγειν auf, sodaß dieser Vers als selbständiger Doppelstichus gelten darf. Vv. 6 und 7 sind dadurch geschieden, daß v. 6b unpersönlich gehalten ist, während v. 7 zur Anrede übergeht. Ob vv. 9e—10c als eigene Strophe betrachtet werden kann, ist nicht so sicher. Doch hat eine derartige Trennung des Textes den Vorteil, daß „και" πως συ λεγεις, weil Einführung einer neuen Strophe, verständlicher ist, als wenn damit der Text innerhalb desselben Stückes weitergeführt würde; auch ergibt sich so ein gewisses Ebenmaß der Strophen, was zwar nicht ausschlaggebend ist, aber doch als Bestätigung dienen kann. Klarer liegen die Grenzen zwischen v. 10c und 10d. Bis 10c herrscht die Anrede an Philippus, mit 10d geht sie zur Anrede an alle Apostel über.

Für 14,1—10 bietet Burney die rhythmische Einteilung und die Rückübersetzung ins Aramäische[1]).

Die Rhythmen sind der schwerfälligeren Lesart in v. 7 απ'αρτι γινωσκετε αυτον και εωρακατε αυτον, die auch die besser bezeugte ist[2]), günstiger als der eleganteren... γινωσκετε αυτον και εωρακατε[3]). In v. 10 wäre nach dem Fünfton-Rhythmus ποιει τα εργα αυτου zu lesen[4]), nicht τα εργα αυτου[5]).

Jo 14,12—14

Αμην αμην λεγω υμιν wirkt als neue Einleitung trennend. Zwar ist v. 12 durch πιστευειν, τα εργα ποιειν formal mit v. 10 und 11 verbunden, aber trotzdem durch den Inhalt getrennt. Desgleichen sind v. 12 und v. 13—14 durch ποιειν formal miteinander verknüpft, durch den Inhalt voneinander getrennt; es sind also zwei Strophen. Da mit v. 15 ein größeres Stück beginnt, müssen die beiden Strophen 12—14 zu einer formalen Einheit zusammengefaßt werden. Beachtenswert ist, daß in beiden Strophen zusammen (εγω) ποιησω (ποιω) dreimal vorkommt, ebenfalls ein formales Element der Zusammengehörigkeit. V. 12 bietet ein Beispiel des seltenen Wechsels vom Zweiton- zum Dreiton-Rhythmus.

Jo 14,15—21

Hier setzt ein ganz neuer Gedanke ein; kein Ausdruck weist verbindend auf 12—13 zurück. Dagegen steht v. 15 zu v. 21 in engster Beziehung, indem beide eine schöne Inklusion bilden (εντολας τηρειν, αγαπαν). Außerdem folgt beiderorts auf diese Ausdrücke ο Πατηρ. Bemerkenswert ist auch, daß zum Unterschied von 14,1.11 die Inklusion beiderseits zu einer Strophe erweitert ist. V. 18 bringt einen selbständigen Doppelstichus; nur hier, weder in v. 17 noch v. 19 ist Jesus Aussagesubjekt. Dadurch wird das Stück in zwei Teile zerlegt und zwar so, daß v. 18 gleichzeitig den Übergang zu neuen Gedanken bildet. Da v. 20a einen neuen Anfang markiert, dürfte der Einteilung von 19—20 in zwei Strophen nichts im Wege stehen. Für beide ergibt sich die nämliche Schlußwendung in chiastischer Stellung: εγω-υμεις, υμεις-εγω. Aber auch die durch v. 18 getrennten Stücke sind formell miteinander verbunden. Der Gegensatz ο κοσμος-υμεις und das Finale εν υμιν der einen Strophe vor v. 18

[1]) The Poetry of Our Lord 126—129.
[2]) Vgl. Tischendorf, v. Soden, Vogels.
[3]) Westcott-Hort, Nestle, Merk.
[4]) Mit Tischendorf, W.-H., Nestle.
[5]) Mit v. Soden, Vogels αυτος π. τ. ε., Merk; vgl. Lagrange z. St.

sind auf v. 19 (1. Str.) und v. 20 (2. Str.) aufgeteilt. Es bleibt noch die Abteilung der Strophen v. 15—17a und 17b—g. Der Grund, so zu teilen, liegt einesteils im Subjektswechsel, wodurch bei dieser Teilung beide Strophen je ein Ganzes ausmachen, zum Teil darin, daß 17a το πνευμα της αληθειας die notwendige sinngebende Ergänzung zu v. 16 darstellt.

Jo 14,22—27d

Die Frage des Apostels Judas Thaddaeus bildet die Überleitung zu zwei Strophen, die mit den gleichen Ausdrücken beginnen — αγαπαν, τον λογον (τους λογους) μου τηρειν — und den gleichen Gedanken behandeln, die erste positiv, die zweite negativ. Durch die Ausdrücke αγαπαν, (τον λογον μου) τηρειν sind sie mit der Inklusionsstrophe v. 21 verbunden. Überhaupt besteht zwischen dieser und v. 23 eine weitgehende Übereinstimmung im Gedankengefüge:

v. 21.	Bedingung:	τηρειν τας εντολας	v. 23.	αγαπαν
		αγαπαν		τον λογον τηρειν
	Folge:	der Vater liebt		der Vater liebt
		Jesus liebt		Jesus kommt (mit dem Vater)
		Jesus offenbart sich		Jesus nimmt m. d. Vater Wohnung

Daraus ergibt sich, daß die Apostelfrage als Anlaß zu weiteren Erläuterungen von v. 21 dient.

V. 25 ist ein freistehender Doppelstichus, dem Inhalt nach ein Schlußwort. Vv. 26—27 bilden zwei weder untereinander, noch mit der näheren Umgebung verbundene Strophen von ganz verschiedenem Inhalt. Allenfalls kann man α ειπον υμιν εγω am Ende von v. 26 als eine Entsprechung von ταυτα λελαληκα υμιν v. 25 betrachten, zumal sich diese Kombination auch sonst noch findet. Angesichts der Anordnung von 14,15—21 könnte man v. 25 als symmetrische Scheidelinie der vier Strophen 23—24 und 26—27 auffassen. Wegen des Abschluß-Charakters der Formel ταυτα λελαληκα υμιν und ihrer Verbindung mit dem Ende von v. 26 wird es sich aber mehr empfehlen, 22—25 und 26—27d je als Teil für sich zu betrachten; jedenfalls verbindet v. 25 die beiden Strophenpaare nur sehr lose.

Jo 14,27e—31

V. 27ef bildet einen Doppelstichus für sich. In seiner ersten Hälfte ist er 14,1a gleich. Er könnte daher als Inklusionsglied mit v. 1a zum Vorhergehenden gezogen werden und den Abschluß von 14,1b—27d darstellen. Aber man bringt doch wohl von v. 1a die

Empfindung mit, daß hier wie dort mit der Aufmunterung zugleich ein neues Stück eingeleitet werden soll. Man kann also sagen: im Ganzen gesehen bildet 27ef das Schlußglied einer Inklusion, im unmittelbaren Zusammenhang überwiegt die Natur als Einleitung zu einem neuen Stück. Das schließt einander nicht aus, ähnliche Doppelfunktionen sind auch sonst noch anzutreffen. — V. 30 ist ein alleinstehender Doppelstichus, dessen Rhythmus (2+2) von seiner Umgebung (3+3; 3+2) verschieden ist. Nach rückwärts hängt er nicht zusammen; denn ειπον 28a und ειρηκα υμιν 29a geben diesem Stück eine gewisse Abrundung und der Endstichus 29c mit seinem Dreiton-Rhythmus und seinem Ausklingen in den wichtigen Begriff πιστευειν (vgl. 14,1. 11) bedeutet unzweifelhaft einen Abschluß. Andererseits beginnt in 30c die Begründung von v. 30ab mit einem neuen Gedanken, der zuerst negativ in bezug auf den κοσμος, dann positiv in bezug auf den Πατηρ dargelegt wird; mit ερχεται γαρ beginnt also eine neue Strophe. Ihr grammatikalischer Abschluß ist in εγειρεσθε αγωμεν εντευθεν gegeben; es ist der Nachsatz zu αλλ' ινα γνφ. Aber die plötzliche Wendung zu den Jüngern hin in Form einer Aufmunterung verleiht dem Nachsatz eine ganz eigene Betonung und dürfte das Abrücken des εγειρεσθε rechtfertigen[6]).

Jo 15,1—8

15,1 beginnt mit einem nach Kp. 14 zu nicht verbundenen Doppelstichus im Dreiton-Rhythmus. Schon durch den Rhythmus ist v. 1 von v. 2 abgehoben. V. 2 bildet wegen des Subjekt-Wechsels in v. 3 eine eigene Strophe, ebenso wohl auch 3—4b gegenüber 4c. Selbständig ist wieder der dem v. 1 entsprechende Doppelstichus 5ab. Denn mit 5c beginnt eine Strophe über den, der in Jesus bleibt. V. 6 setzt diesen Gedanken in negativen Wendungen fort, ist also ebenfalls eine strophische Einheit, wie auch v. 7, wo der Gedanke wieder ins Positive und Persönliche gedreht wird. Μενειν εν εμοι hebt diese Strophenanfänge klar heraus. V. 8 bildet ein Tristichen im Dreiton-Rhythmus. in dieser Form v. 1 entsprechend, aber auch im Gedanken, insofern wieder der Πατηρ genannt

[6]) Der überlieferte Text ist von bedeutend größerer Frische und Kraft als die von Torrey, Harvard Theol. Rev. 16 (1923) 342 vorgeschlagene Änderung. Die aramäische Form des jetzigen Textes

כן עבר אנא קומו ואזל מקא

wäre verlesen aus כן עבר אנא אקים ואזל מקא

was einem griechischen ουτως ποιω, αναστας πορευσομαι εντευθεν gleichkäme. In diesem unbewiesenen Falle dürfte 31ef nicht vom Vorausgehenden getrennt werden.

wird. Damit stellen v. 1 und 8 eine Inklusion dar, wodurch das Stück zur Einheit erhoben wird. Möglich, daß γενεσθαι 7d und 8c als gleichklingende Abschlüsse empfunden wurden, was unsere Einteilung bestätigen würde.

Zur Abteilung der Stichen innerhalb der Strophen sei vermerkt: v. 2 αιρει (καθαιρει) αυτο kann gelautet haben מְרִים (מְדַכֵּי) לֵהּ oder מְרִים (מְדַכֵּי) הוּא לֵהּ. Auch δια τον λογον v. 3 dürfte zwei Tonworte aufgewiesen haben, etwa מִילָא (בְּדִיל?) בְּגִין.

Jo 15,9—11

Es folgen zwei inhaltlich zusammengehörige Verse, 9 und 10, in denen μενειν εν τῃ αγαπῃ dreimal wiederkehrt. Da v. 9 eine Aufmunterung, v. 10 eine sie erläuternde Aussage ist, dürfen die beiden Verse wohl getrennt werden, obschon ihre Verwandtschaft auch ihr Beisammensein in einer einzigen Strophe rechtfertigen würde. Ganz unverbunden folgt in v. 11 ein Tristichon mit völlig verschiedenem Inhalt. Ταυτα λελαληκα υμιν ist bereits in 14,25 als Schlußformel aufgetreten; da mit v. 12 ein neuer Teil beginnt, bedeutet sie auch hier einen Abschluß.

Jo 15,12—17

Die Inklusion v. 12 und 17 η εντολη η εμη (εντελλομαι υμιν) ινα αγαπατε αλληλους bürgt für die Geschlossenheit dieses Stückes. Der Form nach freilich hängt v. 12 mit 9—10 zusammen, nicht aber der Sache nach; in vv. 9—10 handelt es sich um die Liebe zu Jesus, hier um die Liebe der Jünger zueinander. Trotz der formellen Verbindung bilden 9—11 und 12—17 kein Ganzes, abgesehen vom störenden v. 11. Daß mit v. 13 eine neue Strophe beginnt, ist mit dem veränderten Inhalt gegeben; die Liebe, von der hier die Rede ist, ist die Liebe Jesu zu den Jüngern. Ebenso bildet v. 15 ein geschlossenes Ganzes, indem derselbe Gedanke erst negativ, dann positiv beleuchtet wird. V. 16 beginnt mit einem Subjektwechsel, ist also eine eigene Strophe, zumal nach der grammatikalisch in sich abgerundeten Form von v. 15. Die ινα-Klausel freilich macht den Eindruck von etwas nur äußerlich Hinzugefügtem. Bei dieser Einteilung des Mittelstückes ergeben sich, wohl nicht ganz zufällig, als Endklauseln εντελλομαι υμιν, εγνωρισα υμιν, δφ υμιν.

Die Abteilung der einzelnen Stichen ist nicht ganz sicher. Den Vers 13ab mag im Griechischen die Wortfolge nicht unbeträchtlich geändert haben im Vergleich zum Aramäischen. ουδεις εχει könnte etwa לֵית לְבַר נָשׁ sein, υπερ των φιλων αυτου (13d) חֲלַף רָחְמוֹי.

Jo 15,18—25

Die Einheitlichkeit dieses Stückes ist durch das Vorwalten des Ausdruckes und Begriffes μισειν sichergestellt. V. 18 ist ein selbständiger Doppelstichus. Mit v. 19 geht die Rede in die Anredeform über; hier dürfte also eine Strophe beginnen, die wiederum in den Gedanken und Ausdruck von v. 18a ausmündet und damit eine gewisse Abrundung und Schlußformel bildet. Vv. 18—19 enthalten zusammen dreimal μισειν. Ähnlich, wenn auch nicht ganz gleich, liegt der Text in vv. 23—25. V. 23 ist ebenfalls ein selbständiger Doppelstichus, indem das Pluralsubjekt von v. 22 und 24, im Singular und in etwas verallgemeinerter Form auftritt. Wie v. 18 bietet auch v. 23 zweimal μισειν. V. 25 könnte allenfalls mit v. 24 in eine Strophe zusammengezogen werden. Aber και εμε και τον Πατερα μου in 24e führt auf v. 23 zurück, bildet also eine Art Abschluß. Zudem würde durch den engeren Anschluß von v. 24 an 24 die ινα-Klausel in v. 25 um nichts vollständiger. Daher dürfte es dem Text mehr entsprechen, v. 25 als selbständiges Tristichon zu behandeln. Dadurch kommt eine weitere Entsprechung zustande; wie v. 19, so fügt auch v. 24 im abschließenden Doppelstichus ein drittes μισειν zum vorausgehenden Doppelstichus v. 23. V. 25 schließt dann das Ganze. Die Gründe für die Teilung des Mittelstückes sind diese: die zwei Strophen in v. 20 heben sich durch die verschiedenen Subjekte deutlich genug voneinander ab. Beide zeigen den Vierton-Rhythmus (2+2). Demgegenüber hat v. 21 den Fünfton-Rhythmus (3+2+2), als Tristichon um einen Stichus mit zwei Tonwörtern bereichert. Infolgedessen ist v. 21 von v. 20 zu trennen. Mit v. 22 wechselt der Gedanke; war vorher die Rede von der Verfolgung, so spricht v. 22 von der Sünde der Verfolger; v. 22 ist somit als eigene Strophe zu fassen.

Jo 15,26—16,4d

Diese Partie ist nicht einheitlich. Vv. 26—27 bildet eine weder der Form noch dem Inhalt nach mit ihrer Umgebung verbundene Strophe. — 16,1 ταυτα λελαληκα υμιν ist uns als Abschlußformel schon begegnet; sie weist auf bereits Gesagtes hin und leitet hier zu einer daraus erfließenden Folgerung über. Sicher ist 4a—d ein selbständiges Gebilde, in welchem λελαληκα υμιν und ειπον υμιν eine Art Inklusion darstellen. Großen Schwierigkeiten jedoch ist die Abteilung des Mittelstückes unterworfen. Mit αποσυναγωγους beginnt eine Begründung des vorausgehenden Ausdrucks ινα μη σκανδαλισθητε, und aus diesem Grunde dürfte sich die Fassung von 1ab als für sich stehender Doppelstichus empfehlen. Hart ist die Stellung des Vordersatzes αλλ'ερχεται ωρα in der Unterord-

nung unter einen ersten, also dominierenden Stichus. Vielleicht wäre so anzuordnen:

αποσυναγωγους ποιησουσιν υμας
— — — — —
αλλ' ερχεται ωρα
ινα πας ο αποκτεινας υμας δοξη
λατρειαν προσφερειν τω θεω

Diese Anordnung trägt aber eine andere Schwierigkeit in sich, nämlich den aufsteigenden Rhythmus (2+3+3), was m. E. in solcher Form in der Abschiedsrede sonst nicht vorkommt. Schwierig ist auch die ινα-Klausel abzuteilen. Nach den vorliegenden griechischen Wörtern bleibt nichts übrig als die Einteilung in zwei Stichen zu drei Tonwörtern, was dadurch möglich wird, daß λατρειαν προσφερειν τω θεω ein vollständiges Satzglied ist, im Aramäischen durch ל mit Partizip vielleicht um ein Weniges schärfer abgehoben als durch den bloßen Infinitiv des Griechischen. Der Altsyrer setzt für λατρειαν προσφερειν τω θεω nur לאלהא פלח und bewahrt dadurch den Fünfton-Rhythmus (3+2). Wie immer diese Einzelheiten zu beurteilen sind, — die Abschlußformel ταυτα λελαληκα υμιν in v. 1 und 4 rahmt das Mittelstück 1c—3 nach Art einer Inklusion ein und macht 1—4d zu einem Ganzen.

Jo 16,4e—15

Die Einheit dieses Abschnittes liegt in seinem Inhalt; durch den Pneumagedanken steht er in seiner unmittelbaren Umgebung als etwas Gesondertes da. Mit v. 7 setzt ein neuer Gedanke ein, beginnt also wohl eine neue Strophe. Wenn das zutrifft, ist die erste Strophe 4e—6 durch ειπον—λελαληκα irgendwie abgerundet und bildet λεγω υμιν in v. 7 einen formalen Anschluß nach dem Schema der Konkatenation. — V. 12 ist ein selbständiger Doppelstichus. Das Stück aber zwischen v. 7 und 12 ist schwierig abzuteilen. Die Trennung zwischen 8 und 9—11 liegt auf der Hand. Aber in beiden Absätzen läßt sich m. E. eine Strophe nur bilden, wenn das beiderorts dreimal vorkommende περι (ar. על־זה ?) als Tonwort gelten darf. Es liegt dann der Vierton-Rhythmus vor mit einem Tristichon in 8c—e und 10, und einem um ein Tonwort reicheren Abschluß-Stichus in 11b. Τουτου in 11b ist ähnlich zu beurteilen wie der überzählige Stichus in 13,34d, heißt es doch auch in 14,30 nur ερχεται γαρ ο του κοσμου αρχων. — Auch die Einteilung von 13—15 liegt nicht an der Oberfläche. Der Stichus ου γαρ λαλησει αφ' εαυτου in 13d ist eng mit 13a—c verbunden; er handelt vom gleichen Subjekt, ohne es nochmals zu nennen.

Das tut dagegen v. 14. Die Härte des εκεινος schwindet, wenn hier ein neuer Teil beginnt. Weil jedoch v. 15 zunächst von etwas Verschiedenem handelt, wird v. 14 ein für sich stehendes Tristichon sein. Diese Einteilung ergibt für 13, 14, 15 den gleichen Ausklang in και αναγγελει υμιν, und für 13 und 14 das Anfangswort εκεινος wie in v. 8.

Jo 16,16—33

Das letzte Stück 16,16—33 bereitet weniger für die Einteilung im einzelnen als für die Gesamtauffassung erhebliche Schwierigkeiten. V. 16 und 19 (um einen Stichus vermehrt) umrahmen die zweifelnde Frage, die sich die Jünger gegenseitig stellen. Nach rückwärts besteht keinerlei formale Verknüpfung. Mit αμην αμην λεγω υμιν in v. 20 hebt ein neuer Gedanke an, ebenso mit v. 21 und 22 und auch v. 23. Das ergibt drei Strophen, deren letzter Doppelstichus je die χαρα erwähnt, und einen selbständigen Doppelstichus. Denn αμην αμην λεγω υμιν in 23c leitet wieder einen neuen Gedanken ein, da, wie P. Lagrange mit Recht bemerkt, ερωταν hier eher „fragen" als „bitten" bedeutet und auf 17—18 zurückschaut. Ebenso wenig kann ein Zweifel bestehen darüber, daß v. 25 von 24 zu trennen ist (ταυτα...λελαληκα υμιν). Ferner trennt εν εκεινη τη ημερα v. 25 die vv. 25 und 26. V. 26. 27. 28 sind in ihrer Ausdehnung bestimmt und gleichzeitig miteinander verbunden durch Konkatenation in den Ausdrücken Πατηρ und εξηλθον. Vv. 29—30 sind nach Inhalt und Form selbständig. Auch v. 31 steht für sich; denn v. 32 fügt einen neuen Gedanken hinzu, desgleichen v. 33, so daß 32—33 zwei Strophen darstellen. Von der Gesamtform dieses Stückes wird später die Rede sein.

4. Technische Mittel in den Strophen

In den Strophen, wie sie oben abgeteilt wurden, treten eine Reihe von technischen Mitteln zutage, die der Abrundung der Strophen dienen, und die aus dem Alten Testament geläufig sind. Wir können bei Johannes die Neigung beobachten, den Abschluß der Strophe durch Tristichen zu markieren; solche Tristichen fallen auf das Strophenende wenigstens ebenso oft als auf Anfang und Mitte zusammengenommen. Aus dem gleichen Bestreben erklärt sich das Auftreten eines überzähligen Tonwortes im letzten Stichus einer Strophe, z. B. in 14,11e; 14,23; 15,2; 16,13f. Ferner wird der Strophenschluß betont, indem dasselbe Tonwort in zwei oder mehr Strophen am Ende im Endstichus oder doch im letzten Doppelstichus vorkommt.

Beispiele sind εωρακεναι 14,7 und 9; τα εργα in 14,10 und 11; εν υμιν in 14,17 und 20; μενειν εν τῃ αγαπῃ in 15,9 (selbständiges Tristichon) und 10; wohl auch υμιν in 15,14. 15. 16 als letztes Wort; μισειν in 15,18b (alleinstehender Doppelstichus) und 19, ebenso in 23 und 25 (Tristichon); και αναγγελει υμιν in 16,13. 14. 15; χαρα in 16,20. 21. 22 (auch 24).

In sich abgeschlossen wird die Strophe durch die Inklusion, sei es daß der nämliche Ausdruck im ersten und letzten Stichus oder doch im ersten und letzten Doppelstichus wiederkehrt.

Hierhin gehört 13,34—35 ινα αγαπατε (αγαπην εχητε) αλληλους (εν αλλ.), vorausgesetzt, daß 34d als Zusatz betrachtet werden darf; 14,1 und 11 mit πιστευειν als erstes und letztes Wort (vgl. auch 14,13—14); 15,10 μενειν εν τῃ αγαπῃ. In weiterem Sinn zählt auch 15,18—19 und 23—24 hierher, indem μισειν nicht nur im ersten und zweiten Stichus der beiden Doppelstichen vorkommt, sondern auch in 19e und 24d, wodurch vv. 18—19 und 23—24 als Einheiten gekennzeichnet werden. Ähnliches gilt etwa noch für λελαληκα-ειπον in 16,4, und 4e mit 6. Ein weiteres Beispiel ist ο Πατηρ in 16,28.

Wir können ferner eine gewisse Neigung feststellen, in einer Strophe den nämlichen Ausdruck dreimal zu verwenden, wodurch wahrscheinlich für das Gefühl wiederum die Abgeschlossenheit der Strophe erzielt werden soll.

So 13,34—35 (αγαπαν αλληλους) wie der Text tatsächlich vorliegt; 14,12 b—f (ποιειν); 14,27 (διδωμι); 15,2 (καρπον φερειν; dieser Ausdruck kommt außerdem im ganzen Stück von v. 3—8 noch dreimal vor); 15,9 (αγαπη-αγαπαν); 15,18—19 und 23—24 (μισειν), zwei Stellen, die wenigstens als Analogien betrachtet werden können; ganz ähnlich liegt 15,9—10 mit dreimaligem μενειν εν τῃ αγαπῃ. In diesen drei Fällen bilden die Strophen je die Erklärung zum vorausgehenden Distichon oder Tristichon. Dazu 16,23d—24 (αιτειν)[1]).

Die Konkatenation dient sowohl dazu, die Strophen miteinander zu verbinden, als auch sie gegeneinander abzugrenzen.

Sie findet sich 14,2 und 3 (πορευεσθαι ετοιμασαι τοπον υμιν) ebenso in v. 3 und 4 (betontes οπου), in v. 11 und 12ab (πιστευειν-εργα); 15,4g und 5c (με-

---

[1]) Zum dreimaligen Vorkommen des nämlichen Wortes in einer Strophe vgl. jBerakhoth II 5c (Vgl. J. Marshall, Manual of the Aramaic Language (1929) S. 37 und 119).

(Kahana) sagte: אָמַר

Bin ich heraufgekommen von den Schuldlosen
und (hier) werde ich zum Sündigen gebracht?
Bin ich heraufgekommen um zu töten
die Söhne des Landes Israel?
Ich will fort, ich will hinunter,
von wo ich heraufgekommen bin.

מָה סְלֵיקִית מִזְכֵּי
וַאֲנָא אִיחֲטִי
מָה סְלֵיקִית לְמִיקְטָלָה
בְּנֵי אֲרַע דְּיִשְׂרָאֵל
נִיזוֹל וְנִיחוֹת לִי
מִן הָן דִּסְלֵיקִית

Viermal kommt ein und dasselbe Wort in einer Strophe vor in Jo 14,21 (αγαπαν), fünfmal in 13,31—32 (δοξαζειν).

νειν εν εμοι); 16,4d und 4e (ειπον υμιν); 16,26—27 (ο Πατηρ) und 27—28 (εξηλθον).

Dem gleichen Zwecke dient die Verwendung des nämlichen bedeutsamen Ausdrucks am Anfang aufeinanderfolgender Strophen.

So steht am Anfang von Strophe 14,23 und 24 αγαπαν με; in 15,5c. 6. 7, μενειν εν εμοι; in 16,1 und 4 ταυτα λελαληκα υμιν; in 16, 4e und 7 υμιν ειπον, λεγω υμιν; in 16,13 und 14 (vgl. 8) εκεινος.

Diese technischen Mittel, die in solcher Zahl vorliegen, dürfen jedenfalls als eine Bestätigung angesehen werden für die Richtigkeit der Abteilung des Textes. Sie dienen alle dem einen Zweck, die Strophen klar herauszustellen, und rücken die Abschiedsrede in die Nähe des alten palästinischen Schrifttums der Propheten und Weisheitslehrer. Sie sind somit ein nicht zu unterschätzender Beitrag für den durch und durch semitisch-palästinischen Charakter des vierten Evangeliums.

5. Die Zusammenordnung von Strophen

Mit den aufgezählten strophischen Mitteln — die ich übrigens fast alle, ebenso wie die andern unten anzuführenden Sachverhalte erst nach der Trennung des Textes in Strophen wahrgenommen habe — gehen Entsprechungen und Anordnungen innerhalb größerer Stücke Hand in Hand, wodurch diese als Einheiten sichtbar werden. An Inklusionen größerer Teile seien folgende vermerkt:

Dem zweimaligen πιστευειν im selbständigen Doppelstichus 14,1bc entspricht zweimaliges πιστευειν in der kurzen Strophe v. 11, sodaß v. 1b—11 als einheitliches Stück erscheint. 14,15 findet seine Entsprechung in v. 21 durch die Wiederholung von τηρειν τας εντολας μου und αγαπαν με. Und zwar wird an beiden Stellen diese Inklusion zu einer Strophe erweitert, indem beiderorts der Gedanke zum Πατηρ übergeht; auch 14,15—21 ist also ein einheitlicher Abschnitt. In 15,1—8 bildet ο Πατηρ die Umrahmung des Ganzen, natürlich mit dem zugehörigen Gedanken. Von gleicher Art ist η εντολη η εμη, ινα αγαπατε αλληλους in v. 15,12; diesem Ausdruck entspricht in v. 17 ταυτα εντελλομαι υμιν, ινα αγαπατε αλληλους. So wird auch 15,12—17 zu einem Ganzen, wenigstens in formaler Beziehung. Kunstvoller als die genannten Inklusionen ist 15, 18—19 und 23—24. Es entsprechen sich hier je ein Doppelstichus mit nachfolgender Strophe, so zwar, daß einerseits der Doppelstichus mit der Strophe auf Grund der Inklusion durch 2+1 μισειν eine Einheit ausmacht, andrerseits sich als Ganzes mit der andern aus Doppelstichus und Strophe bestehenden Einheit zu einer großen Inklusion zusammenfügt. Schließlich wird das so abgerundete Stück 18—24 noch durch das selbständige Tristichon v. 25 mit seinem abschließenden μισειν gekrönt.

Von diesen Inklusionen verdienen 14,15—21 und 15,12—17 besondere Beachtung. Man ist zunächst geneigt, die einschließenden Begriffe als Thema des gesamten Stückes zu bewerten; das

entspricht aber nicht der Tatsache. Wohl drückt μισειν in 15,18—19 und 23—25 den Grundgedanken des Gesamtstückes aus; 14, 15.21 und 15,12.17 aber stellen lediglich Rahmenausdrücke dar, denen der Inhalt des Mittelstückes nicht entspricht. Übrigens sei auf die Verwandtschaft der beiden Rahmenausdrücke hingewiesen.

14,15 εαν αγαπατε με
τας εντολας τας εμας τηρησητε
15,12 αυτη εστιν η εντολη η εμη
ινα αγαπατε αλληλους

Doch ist bei aller Ähnlichkeit im Ausdruck von ganz verschiedenen Arten von Liebe die Rede, ein Sachverhalt, dessen Lösung sich später ergeben wird. Nicht ganz gleicher Art ist 14,1.11, insofern πιστευειν auch in v. 10 auftritt und in γινωσκειν und οραν v. 7 und 9 gewisse Entsprechungen hat.

Mit den in der Inklusion liegenden Entsprechungen zeigen 14,17b—20 und 16,25—33 eine entfernte Verwandtschaft. Die Strophe 14,17b—g enthält als Hauptbegriffe κοσμος-υμεις und εν υμιν; hievon nimmt die Strophe v. 19 den Gegensatz κοσμος-υμεις auf, die Strophe v. 20 den Begriff εν υμιν, d. h. a+b, in der ersten Strophe verbunden, kehren nach einer Unterbrechung in getrennten Strophen getrennt wieder als a und b. Deutlich zeigt dies 16,25. 32—33. Die Abschluß-Strophe v. 25 birgt die beiden Ausdrücke ταυτα... λελαληκα υμιν und ερχεται ωρα. Davon nimmt die Strophe v. 32 den letzteren Ausdruck auf, Strophe v. 33 den ersteren. Ähnliche Anordnungen finden sich bei Johannes auch sonst. Es ist klar, daß so gewisse Strophen einander zugeordnet werden.

Viel tragen zur Gruppierung die Schluß-Ausdrücke bei.

Wir treffen in der Abschiedsrede mehrfach den Ausdruck χαρα, χαιρειν. Er begegnet im letzten Doppelstichus dreier Strophen 16,20. 21. 22, und nochmals im Schluß der Strophe 16,24, diesmal in der Fassung

ινα η χαρα υμων η πεπληρωμενη.

Ganz ähnlich lautet das abschließende Tristichon 15,11

ινα η χαρα η εμη εν υμιν η
και η χαρα υμων πληρωθη

Auch in 17,13 schließt eine Strophe mit

ινα εχωσιν την χαραν την εμην
πεπληρωμενην εν εαυτοις

Ein Vergleich mit Jo 3,29 ist lehrreich; er bestätigt, daß χαρα Abschlußausdruck ist. Der Täufer trägt eine Parabel vor:

ο εχων την νυμφην
νυμφιος εστιν
ο δε φιλος του νυμφιου
ο εστηκως και ακουων αυτου

χαρᾳ χαιρει
δια την φωνην του νυμφιου
αυτη η χαρα η εμη πεπληρωται

30 εκεινον δει αυξανειν
εμε δε ελαττουσθαι

Der Ausdruck χαρα bildet den Abschluß der Strophe und enthält die Anwendung auf Johannes. V. 30 schließt nicht die Strophe, sondern die ganze Ausführung des Täufers. Die Beobachtungen an 3,29 bestätigen also das aus der Abschiedsrede gewonnene Ergebnis, daß χαρα einen Abschlußausdruck darstellt.

Eine Abschluß-Form ist ferner πληρουσθαι. Sehen wir von jenen Stellen ab, wo der Evangelist dieses Wort zum Ausdruck seines eigenen Gedankens anwendet (12,38; 18,9.32; 19,24.36), so markiert es mit der einzigen Ausnahme von 13,18 stets einen Abschluß. Die mit χαρα verbundenen Stellen wurden oben genannt; außer ihnen schließt πληρουσθαι Strophen in 17,12.13, die Antwort Jesu an seine Verwandten in 7,8, wiederum eine Strophe in 16,6, und ein größeres Stück in 15,25.

Ähnlich steht es mit dem Ausdruck ο πεμψας με (Πατηρ). Etwa in der Hälfte aller Fälle in Jo 1—13 kommt er im letzten Doppelstichus von Strophen vor. So schließt er auch in 14,24 eine Strophe ab, in 15,21 ein selbständiges Tristichon; nur in 16,5 steht er innerhalb der Strophe. — Auch Πατηρ allein steht gern im letzten Doppelstichus (5 mal), im letzten Stichus (5 mal) oder als letztes Wort einer strophischen Einheit (4 mal).

Neben χαρα dient ειρηνη als Abschlußwort. So in 14,27 am Ende einer Unterabteilung, vor dem formalen Schlußteil des Ganzen. Mit 16,33 klingt die ganze Abschiedsrede in ειρηνη aus. Die Ähnlichkeit einer solchen Verwendung mit den Schlußgrüßen des Apostels Paulus beruht wohl in der allgemeinen Sitte der Juden, sich gegenseitig den Frieden zu wünschen.

Endlich ist αιτειν zu erwähnen. Außerhalb der Abschiedsrede steht es bei Johannes nur in Zwiegesprächen. In 16,26 bildet es den ersten Gedanken einer Strophe, wahrscheinlich in Anlehnung an 16,23d—24. Diese letztere Strophe enthält den Ausdruck dreimal; sie steht nach einem größeren Teil, aber vor der formellen Schluß-Strophe. Ganz ähnlich ist αιτειν eingebaut in die Strophe 15,7, als letzter Gedanke des Stückes 15,1—7, vor dem formellen Abschluß des Stückes durch das Tristichon v. 8. Und ein drittel Mal finden wir αιτειν in dieser merkwürdigen Stellung: am Ende der Strophe 15,16 und damit am Ende des Stückes 15,13—16, unmittelbar dem formalen Abschluß v. 17, einem selbständigen, eine Inklusion bildenden Doppelstichus vorausgehend. Daß in diesen Stellen mit ihrem übereinstimmenden Gebrauch des αιτειν etwas Gesetzmäßiges vorliegen muß, läßt sich nicht bezweifeln. Nur in 14,13—14 bildet αιτειν die letzte Strophe; der formelle Abschluß scheint ausgeblieben zu sein.

Wir können somit eine Reihe von Ausdrücken als Abschlußelemente bezeichnen; sie sind wertvolle Fingerzeige für die Zusammengehörigkeit der vorausgehenden Stichen zu einer Strophe, oder der vorausgehenden Strophen zu größeren Einheiten. Über deren Ausmaß kann das Abschlußelement freilich nicht in gleichem Maße Auskunft geben wie die Inklusion.

6. Die selbständigen Doppelstichen und der formale Aufbau einzelner Teile

Unter den Anzeichen für die Zusammengehörigkeit mehrerer Strophen nehmen die selbständigen Doppelstichen (und Tristichen) eine ganz bedeutende Stelle ein. Alleinstehende Einzelstichen kommen nur 14,1a und 16,31 vor; beidemal dienen sie zur Einleitung, in 16,31 vielleicht eher als Überleitung zum Nachfolgenden.

Zahlreich dagegen sind die freien Doppelstichen. Auch sie dienen vielfach der Einleitung, fast wie unsere Titel. Auch manche Tristichen sind von derselben Art.

14,1bc leitet als erster Teil der Inklusion das Stück 14,1—11 ein. Mit 14,18 beginnt ein Stück über Jesus, das sich über die zwei nachfolgenden Strophen erstreckt, zum Unterschied vom Vorausgehenden, wo das Pneuma im Blickpunkt steht. 14,25 ist uns als Anfang schon begegnet; es stellt die Einleitung zum Schluß dar. Gleiches gilt von 14,27e in bezug auf den Abschluß nicht nur eines Teiles, sondern des ganzen Kapitels 14, während v. 30 zur Schluß-Strophe überleitet. Die einleitende Funktion von 15,1 und 5 läßt sich ebenfalls nicht verkennen. 15,9, ein Tristichon, verhält sich zur folgenden Strophe wie z. B. 14,30 zur Schluß-Strophe dortselbst. Auch das Tristichon 15,12 dient der Einleitung, als Teil der Inklusion. Analog ist 15,18 in bezug auf v. 19, und 23 in bezug auf 24 zu beurteilen. 16,1 stellt sich neben 14,25. 16,12 wird man gleichfalls zu bewerten haben als Überleitung zur folgenden Strophe. 16,16 leitet über zum Zweifel der Apostel vv. 17—18 und mit 17—19 zusammen auch zum Endstück der Abschiedsrede 16,16—33.

Bei andern selbständigen Doppelstichen und Tristichen ist die Funktion als Abschluß deutlich wahrzunehmen, zumal sich damit öfter die Funktion der Inklusion verbindet (14,4; 14,31ef; 15,8; 15,11; 15,17; 15,25; wohl auch 16,23).

Noch unter einer dritten Rücksicht sind die selbständigen Doppelstichen (und Tristichen) beachtenswert: sie dienen der symmetrischen Abteilung längerer Stücke. Ihre Stellung sei durch eckige Klammern kenntlich gemacht.

14,15—17 [18] 19—21. V. 21 entspricht v. 15—17 (Inklusion; vgl. oben S. 177), vv., 19—20 sind eine Entsprechung zu 17b—g (s. oben S. 186). V. 18 hält also schön die Mitte.

14,23—24 [25] 26—27. Auch diese Partie kann irgendwie hierher gezählt werden. V. 22 ist eine Überleitung; 23—24 und 26—27 sind getrennte Stücke. Insofern fällt dieses Stück aus der Reihe. Aber v. 25, der v. 26—27 einleitet, verbindet wenigstens in äußerlicher Weise, durch ταῦτα rückwärts weisend, die beiden Strophenpaare.

14,27e—29 [30ab] 30c—31. Da das ganze Stück durch den Anfang und Schluß als Abschluß-Stück gekennzeichnet ist, kommt v. 30 in seiner zentralen Stellung gut zur Geltung.

15,1—4 [5ab] 5c—8. Hier teilt der Doppelstichus 5ab das Ganze in zwei gleich große Teile zu je drei Strophen und einem Anfangsdistichon oder Schlußtristichon; durch die Inklusion (v. 1 und 8 ο Πατηρ) ist die formale Einheit des Stückes gegeben.

16,4a—11 [12] 13—15. Hier scheint der Doppelstichus zunächst aus der Mitte herausgerückt zu sein. Die richtige Erklärung dürfte jedoch die sein: Der Doppelstichus teilt nur die vom Pneuma handelnde Partie (7—15) und zwar in zwei annähernd gleiche Teile von je drei strophischen Gebilden. Die erste Strophe 4e—6 erhält damit die Aufgabe zugeteilt, als Einführung zum Ganzen zu dienen; sie handelt nicht vom Hl. Geist.

Auf Grund des bisher Beobachteten ist der Aufbau einzelner Stücke der Abschiedsrede rein auf Grund formaler Bestandteile nicht mehr als Einbildung beiseite zu schieben. Es liegen folgende Gruppierungen vor:

14,15—21	Inklusions-Strophe 1 Strophe (a+b) Doppelstichus 2 Strophen (a und b getrennt) Inklusions-Strophe
14,22—27	(Apostelfrage) 2 Strophen Doppelstichus 2 Strophen
14,27e—31	Doppelstichus Strophe Doppelstichus Strophe Doppelstichus
15,1—8	Doppelstichus 3 Strophen Doppelstichus 3 Strophen Tristichon
15,9—11	Tristichon Strophe Tristichon
15,12—17	Tristichon 3 Strophen Doppelstichus

15,18—25 Inklusion { Doppelstichus / Strophe
3(4) Strophen
Inklusion { Doppelstichus / Strophe
Tristichon

16,4e—15 Einleitungsstrophe
3 Strophen
Doppelstichus
2(3) Strophen

Eine eigene Stellung nimmt 14,1—11 ein. Hier dienen Zwischenfragen als Einteilungselemente. Wir finden nach dem Einleitungsstichus 1a

Doppelstichus (Inklusion)
2 Strophen
Doppelstichus

Zwischenfrage

2 Strophen

Zwischenfrage

2 Strophen an Philippus
1 Strophe an alle
Inklusionsstrophe

Endlich ist 16,16—33 unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. 23c—25 bildet die Schlüsselstellung. Nach den obigen Ausführungen dürfen wir diesen beiden Strophen mit Sicherheit Abschlußcharakter zuschreiben (χαρα, ταυτα λελαληκα υμιν, αιτειν). εν εκεινη τη ημερα in v. 26 kann sich in diesem Fall nicht auf v. 25 beziehen, sondern weist auf εν εκεινη τη ημερα in v. 23 zurück. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich für 16,16—33 folgendes Schema:

Einleitung (16—19)

I. Teil:	II. Teil:
3 Strophen (20—22)	3 Strophen (26—28)
Doppelstichus (23b)	Verständnis d. Jünger (29—30) und Überleitung (31)
2 Strophen (23c—25)	2 Strophen (32—33)

Die beiden Strophenpaare bilden Abschlüsse, sodaß die zwei Teile so abgegrenzt werden können. Der Doppelstichus und die vv. 29—31 haben demnach die Aufgabe, die Strophen in 3+2 zu

gliedern. Zugleich entspricht aber 29—30 auch dem Eingang 16—19 und macht dadurch die nachfolgenden zwei Strophen nicht nur zum Abschluß des II. Teiles, sondern zugleich auch zum Abschluß des ganzen Stückes 16,16—33. Zwei formale Funktionen versieht z. B. auch 14,18 und 15,5 (Einleitung zur zweiten Strophengruppe und symmetrische Abteilung des Ganzen), vielleicht auch 14,25.

Diese Zusammenstellung enthüllt uns somit einen gewissen Rhythmus, nach welchem die einzelnen Stücke angelegt sind. Es herrscht kein starres System; derselbe Grundtypus der Inklusion und Alternation wird vielmehr in freier Weise gehandhabt. Es fehlen nur kleinere Stücke: 13,31—38; 14,12—14; 14,22—27d (wo mir die Symmetrie mehr zufällig zu sein scheint) und 15,26—16,4d. Überall sonst sehen wir diesen Rhythmus verwendet.

7. Der Zusammenhang einzelner Teile

Ausgehend von der soeben gemachten Beobachtung, daß der Aufbau der meisten Stücke, für sich genommen, von einem formalen Rhythmus beherrscht ist, dürfen wir die Frage stellen, ob sich in der Zusammengehörigkeit einzelner Teile nicht auch etwas Rhythmisches verrate. Diese Fragestellung zeigt gleichzeitig, daß wir auch im Folgenden den Standpunkt der rein formalen Betrachtungsweise beibehalten werden. Die durch Inklusionen zusammengehaltenen Stücke sind der Ausdehnung nach die größten; sie lassen sich daher sachgemäß als „Hauptstücke" bezeichnen. Neben ihnen und den Schlußteilen stehen kleinere Teile, die im folgenden „Zusatzstrophen" genannt werden; die Berechtigung zu dieser Benennung dürfte aus ihrer Stellung zwischen den Hauptstücken und den Schlußteilen ersichtlich sein. Unter Anwendung dessen, was die Untersuchung bisher ergeben hat, können wir diese Reihe aufstellen:

A	14,1—11	Hauptstück
	12—14	Zusatzstrophen
B	14,15—21	Hauptstück
	(22	Apostelfrage)
	23—24	Zusatzstrophen
	25—27d	Teilschluß
	14,27e—31	Gesamtschluß
C	15,1—8	Hauptstück
	9—10	Zusatzstrophen
	11	Teilschluß
D	15,12—17	Hauptstück

E 15,18—25 Hauptstück
26—27 Zusatzstrophe
16,1—4d Teilschluß

F 16,4e—15 Hauptstück

G 16,16—19 Einleitung
I. 20—22 Hauptstück
(23 Doppelstichus)
23c—25 Teilschluß

II. 26—28 Hauptstück
(29—30 Apostelwort)
31—33 Gesamtschluß.

In G wurden die beiden Gruppen zu drei Strophen ebenfalls „Hauptstück" genannt, einmal wegen ihres Umfanges im Vergleich zu den andern Teilen von G, sodann weil sowohl der Doppelstichus v. 23 wie auch das nach rückwärts weisende Apostelwort vv. 29—30 einen gewissen Abschluß dazu bilden. Vv. 31—33 hat, wie oben bemerkt, nicht nur die Funktion eines Teilschlusses, sondern dient auch als Gesamtschluß für G[1]).

Es fällt auf den ersten Blick auf, daß auch hier eine freiwaltende Gesetzmäßigkeit zutage tritt. Das Grundschema ist: Hauptstück, Zusatzstrophe, Abschluß. Dieses Schema wird nicht sklavisch eingehalten, aber auch nie völlig aufgelöst. A entbehrt des Teilschlusses; B zeigt eine Überleitungsfrage zu den Zusatzstrophen; ein Gesamtschluß verbindet A und B. D und F enthalten nur das Hauptstück, dessen Aufbau, wie oben gezeigt, von gleicher Art ist wie jener der übrigen Hauptstücke. D und F gemahnen also (neben A, B etc.) an das Grundschema wie etwa ein Rumpf an den ganzen Organismus. G. ist eine Kombination, in welcher das Schema zweimal angewendet ist, jedoch so, daß statt der Zusatzstrophen dem Hauptstück durch den Doppelstichus v. 23 und das Apostelwort ein gewisser Abschluß gegeben wird. F man darf wohl auch hier von einem Rhythmus sprechen, der die Abschiedsrede beherrscht; denn die Abweichungen vom Grundschema vermögen dieses nicht zu zerstören. Einige Besonderheiten werden nachfolgend besprochen werden.

[1]) Diese Abteilung beruht wesentlich auf der Voraussetzung, daß ταυτα λελαληκα υμιν in v. 25 ebenso kräftig einen Abschluß markiert wie in 16,33; 14,25; 16,1 mit 4, daß also mit v. 25 mindestens ein Hauptteil (mit Zusatzstrophe) seinen Abschluß findet. Man kann demgegenüber darauf hinweisen, daß v. 29—30 eben doch nach Art eines Abschlusses auf 16—19 zurückweise, das Mittelstück

Welches ist im einzelnen der Zusammenhang der Zusatzstrophen mit den Hauptstücken?

14,12—14. Die Strophe vv. 13—14 ist nach der Analogie zu anderen Stellen durch αιτειν als Schluß-Strophe begreiflich. V. 12 knüpft durch πιστευειν und τα εργα ποιειν formell an v. 10g und 11e an. Allein v. 12 ist keineswegs eine Weiterführung des in v. 10—11 ausgesprochenen Gedankens; αμην αμην λεγω υμιν wirkt trennend, und die so eingeleitete Strophe ist keine Anrede an die Apostel wie v. 10—11, sondern unpersönlich gehalten. Der wichtigste Unterschied jedoch liegt darin: v. 10—11 sprechen von den Werken, die der Vater tut; sie bilden das stärkste Glaubensmotiv. V. 12 dagegen handelt nicht von Glaubensmotiven, sondern von Folgen, die der lebendige Glaube haben wird, nicht von Werken des Vaters, sondern des Glaubenden. Also sind v. 10—11 und v. 12 trotz gleicher Wörter dem Inhalt nach vollständig verschieden. Dieselben Ausdrücke, in verschiedenem Sinne verwendet und in verschiedener Gesamthaltung, aber wegen der unmittelbaren Nähe doch notwendig irgendwie miteinander verknüpft — das sind typische Zeichen, nicht einer Weiterentwicklung der Gedanken, sondern einer äußerlichen Verknüpfung auf dem Weg der — Stichwortkomposition, wie sie P. Th. Soiron O. F. M. in reichem Maße für die Synoptiker belegt hat[3]).

14,22—24 zeigt ein ganz anderes Gesicht als vv. 12—14. Hier weisen die Ausdrücke αγαπαν με, (τον λογον μου) τηρειν nicht nur äußerlich auf das Vorhergehende zurück, sondern die Strophen v. 23—24 sind auch inhaltlich und in der Gesamthaltung dem Hauptstück verwandt. Sie bilden eine Weiterführung des Rahmenbegriffes von v. 21. Die Frage des Apostels Judas Thaddäus hat mithin die Funktion, zu dieser Weiterführung überzu-

---

also irgendwie zu einer Einheit zusammenzufassen sei. Diesem Einwand ist oben insofern Rechnung getragen, als den vv. 29—30 eine Doppelfunktion zuerkannt wird, wie sie bei Johannes in der Abschiedsrede auch sonst zu beobachten ist. Immerhin wird man auch dieser zweiten Auffassung ein gleiches Maß innerer Wahrscheinlichkeit zubilligen. Die Struktur von 16,16—33 wäre dann dahin zu ändern, daß v. 25 nur einen untergeordneten Teil abschließt, eine Strophengruppe gegenüber der folgenden; den Abschlußcharakter hat sie ganz bestimmt. Also ergäbe sich das Schema:

16—19	Einleitung (Inklusion)	
20—23b	3 Strophen mit Abschlußdistichon	Hauptstück
23c—25	2 Strophen	
26—28	3 Strophen	
29—30	Abschluß des Einleitungsgedankens (Inklusion)	
31—33	Abschluß.	

[3]) Th. Soiron, Die Logia Jesu (Neutest. Abh. VI 4) 1916.

leiten. Unter sich sind die beiden Strophen durch ihre Gegensätzlichkeit verknüpft.

15,9—10. V. 9 steht durch μενειν εν τινι mit vv. 4—7 in Verbindung, ebenso durch ο Πατηρ mit v. 8. Aber während der Vater in v. 8 empfängt, gibt er in v. 9. Und während im Hauptstück das μενειν, weil reziprok und durch die organische Einheit des Rebstockes verdeutlicht, nicht oder nicht nur moralisch aufgefaßt werden darf, bedeutet die Phrase in v. 9 und 10 (v. 10 bildet eine Erläuterung zu v. 9) eine rein moralische Beziehung, abhängig einzig vom Befolgen der Gebote. Hier liegt somit ein anderer klarer Fall von Stichwortkomposition vor.

15,26—27 bildet eine formal völlig freistehende Zusatzstrophe. Sie handelt vom Heiligen Geist, von dem im Hauptstück 15,18—25 nicht die Rede war. Kann es sich somit weder um eine Weiterführung, noch um Stichwortkomposition handeln, so weist diese letztere wenigstens in die Richtung, aus der eine Erklärung zu erwarten ist. Es dürfte sich hier um eine festgefügte Gedankenverbindung handeln, um eine Ideenassoziation. Im vorausgehenden Hauptstück (15,18—25) ist die Rede vom feindlichen κοσμος. Zum κοσμος steht πνευμα im Gegensatz in 14,17 und in 16,8—11. Somit wird die Gedankenfolge in 15,18—25 und 26—27 κοσμος-πνευμα zugleich als Gedankenverbindung zu werten sein; in der unverbundenen Strophe 15,26—27 dürfen wir eine Wirkung dieser Ideenassoziation sehen.

8. Weitere Zusammenhänge und Gefüge

Im Anschluß an das Vorausgehende seien noch weitere Zusammenhänge zwischen einzelnen Strophen und Teilen namhaft gemacht. Die Pneumastrophe 15,26—27 verdankt ihre Stellung als Zusatzstrophe einer festen Ideenassoziation. Ganz ähnlich dürfte die Stellung der Pneumastrophe 14,26 zu erklären sein.

Im Hauptstück, das ihr vorausgeht (v. 15–21), wird mehrfach der κοσμος erwähnt; die nachfolgende Schluß-Strophe spricht von der ειρηνη Jesu als verschieden von der ειρηνη des κοσμος. Κοσμος erscheint somit im Kontext genügend betont, um in v. 26, zumal als Nachhall zu 14,15—17a, den Assoziationsbegriff πνευμα wirksam werden zu lassen. V. 26 steht in einem Abschlußstück, und in der Tat eignet sich der Pneumagedanke gut als Trostmoment, nachdem im Hauptstück die Feindseligkeit der Welt erwähnt wurde. Dieselbe Ideenassoziation, welche 15,26—27 als Zusatzstrophe verständlich macht, erklärt somit auch die Stellung der Pneumastrophe in 14,26.

Auf ein ähnliches Gesetz dürften gewisse örtliche Fixierungen von Gedanken zurückgehen. Neben den schon besprochenen Abschluß-Ausdrücken (oben 186f) treten auch Abschluß-

Gedanken auf. Es sind dies Warnungen vor kommendem Übel, gefolgt von einem Wort der Zuversicht.

Die Strophe 16,1c—3 handelt von kommenden Verfolgungen. Sie erläutert v. 1ab, zeigt aber sonst keine formalen Verbindungen. An sich könnte man sie als Nachklang zum Hauptstück 15,18—25 (Haß der Welt) verstehen. V. 4 fügt dann als Letztes den Trost hinzu: es trifft euch nicht ohne mein Vorwissen; „denket daran, daß ich es euch (voraus)gesagt habe!" Da nun aber die gleiche Gedankenschichtung auch sonst aufscheint, wird v. 16,1c—3 mehr sein als ein bloßer Nachklang. So heißt es im Abschluß von Kap. 14 ερχεται γαρ ο του κοσμου αρχων (14,30c), wo Jesus sogleich hinzufügt αλλ' εν εμοι ουκ εχει ουδεν; auch v. 31 atmet Zuversicht. Genau so ist das Ende von Kap. 16 gestaltet. V. 32: ihr werdet mich alle verlassen, aber der Vater ist immer bei mir; v. 33 berührt nochmals die θλιψις, um dann in das vertrauensvolle αλλα θαρσειτε auszuklingen. Stellt man mit diesen Abschlüssen den Abschluß 16,1c—3 zusammen, so kann nicht gezweifelt werden, daß wir es mit einer mehr oder weniger festen Gedankenassoziation zu tun haben, die einen Abschlußtypus darstellt.

Von dieser Tatsache fällt einiges Licht auf die Frage des Apostels Petrus in der Einleitung 13,36—38. Petrus knüpft mit seiner Frage (που υπαγεις) an v. 33 an (οπου εγω υπαγω). An sich überrascht diese Frage etwas inmitten strophischer Stücke. Hält man aber die oben genannten Abschlüsse daneben, so erkennt man auch in der die Einleitung abschließenden Petrusfrage, beziehungsweise in der durch sie ausgelösten schlimmen Verheißung den Abschlußtypus: „Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen". Hier allerdings fehlt ein formal verbundener Ausdruck des Vertrauens. Der Grund dürfte sein, daß das folgende Hauptstück unmittelbar anfängt mit μη ταρασσεσθω υμων η καρδια. Die Gedankenassoziation ist wohl auch hier in Kraft.

Das Gegenstück zu diesen Schlußgedanken bildet ein Anfangsgedanke, mit dem drei Hauptstücke der Abschiedsrede beginnen.

Anschließend an v. 13,33 handelt v. 14,1—5 vom Weggehen und vom Wohin. Dieser gleiche Gedanke leitet auch das Hauptstück 16,4e—15 ein. Jedoch heißt es hier (abweichend von 14,5) και ουδεις ερωτα με που υπαγεις. Der dritte Fall dieser Art ist 16,16—19, die Einleitung zum großen Endstück der Rede. Hier tritt besonders das μικρον aus 13,33 kräftig hervor. Der Gedanke vom Weggehen dient somit mehrfach als Einleitungsgedanke. Auch dieser Sachverhalt verrät die Neigung des Evangelisten, bestimmte Gedanken örtlich, d. h. in ihrer Stellung zum ganzen Stück, bis zu einem gewissen Grade zu fixieren.

Neben solchen ins Gebiet der Ideenassoziation gehörenden Erscheinungen finden sich andere, die man als Formverbindungen oder Wortkomplexe bezeichnen könnte.

Die Zusatzstrophen 14,23—24 enthalten die Ausdrücke αγαπαν, τους λογους μου τηρειν, ebenso die Zusatzstrophen 15,9—10 (εντολας statt λογους). An beiden Stellen folgt unmittelbar das Abschlußstück mit der Wendung ταυτα λελαληκα υμιν. Diese Gleichheit in der Wortfolge ist jedenfalls auffallend und macht es wahrscheinlich, daß auch hier eine festgeprägte Verbindung vorliegt. Da-

gegen steht zwischen den Ausdrücken ταυτα λελαληκα υμιν in 16,1 (und 4) und εντολη — αγαπαν in 15,12—17 das Hauptstück über den Haß der Welt und die Zusatzstrophe vom Pneuma. 16.6.25.33 kommen hier nicht in Frage.

Auffallend ist auch die Verbindung von ταυτα λελαληκα υμιν — ειπον υμιν. Sie bilden in 16,4a—d und in umgekehrter Reihenfolge in 16,4e—6 je eine Inklusion, das erstemal in einem Abschluß, das zweitemal im Anfang eines Hauptstückes. Es dürfte sich weniger um eine Wiederaufnahme handeln als vielmehr um zwei unabhängige Verwendungen von einer mehr oder weniger festen Form des Ausdrucks, da ja ihr Inhalt ohne konkrete Bedeutung ist. Die nämliche Form erscheint auch in 14,25—26.

Diese Erklärungen können jedoch eine vernünftige Wahrscheinlichkeit nur dann beanspruchen, wenn man sich vor Augen hält daß in der Abschiedsrede auch sonst festgefügte Formen vorkommen, wie bewiesen wurde.

Hier sind noch zwei Rahmenausdrücke zu nennen.

14,15.21 τας εντολας μου (τηρειν) αγαπαν — 15,12.17 η εντολη η εμη αγαπαν

An diesen beiden Stellen handelt es sich um zwei ganz verschiedene Arten von Liebe; in Kap. 14 ist es die Liebe zu Jesus, die Gebote werden allgemein erwähnt. In Kap. 15 ist es die Liebe zum Nächsten und das Gebot ist sein Gebot. Woher kommt es, daß beiderorts sinnverschiedene, aber formgleiche Ausdrücke verwendet werden, beiderorts zu einer Inklusion mit einem Rahmenbegriff? Die einzig befriedigende Antwort ist m. E. die: wir haben hier eine feststehende Form vor uns, die je nach dem Bedürfnis mit wechselndem Sinne angewendet wird, ein festgeprägtes Inklusionsschema.

Was bedeuten nun diese Form- und Ideenverbindungen, die Stichwortassoziationen und rhythmischen Gliederungen einzelner Teile und Gefüge? Ehe wir eine Antwort versuchen, erscheint es ratsam, nochmals die Strophen der Abschiedsrede vorzunehmen und sie im Lichte rabbinischer Strophen zu betrachten.

9. Die Natur der Strophen

Die Strophen der Abschiedsrede entbehren im allgemeinen der Gleichförmigkeit. Gelegentlich folgen zwei, drei gleichartig gebaute Strophen aufeinander, aber weitaus häufiger wahrt sich jede sozusagen ihre individuelle Freiheit, in bezug auf Rhythmus, Länge und Anordnung. Woher stammt diese Art von Strophen? Welches ist ihre Natur? Wären sie gleichartig, würden sie als Strophen, Gegenstrophen und Wechselstrophen geschlossene Systeme ergeben, so hätten wir Gebilde vor uns, wie sie aus Kunstpsalmen und kunstvoll angelegten Prophetenreden bekannt sind. Wir würden in diesem Fall die johanneischen Strophen unbedenklich als literarische Schöpfungen betrachten. Allein so, wie sie nun einmal sind, berechtigen sie nicht zu diesem Urteil. Burney vergleicht für den Rhythmus manche johanneischen Sprüche mit Sprüchen der Rab-

binen, besonders aus dem Traktat Pirqê Aboth. Damit ist ein Weg gewiesen, auf dem sich die hier gestellte Frage voraussichtlich lösen lassen wird. Die nachstehenden Rabbinensprüche sind so gewählt, daß sie neben der johanneischen Strophenform auch die Rhythmen beleuchten[1]).

a) In Pirqê Aboth I, 1 heißt es von den Männern der Großen Synagoge in einem Tristichon im Dreiton-Rhythmus:

„Seid vorsichtig beim Richten“	הֱיוּ מְתוּנִים בַּדִּין
Und „Stellt viele Schüler auf“	וְהַעֲמִידוּ תַלְמִידִים הַרְבֵּה
Und „Macht einen Zaun für die Thora“.	וַעֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה

b) Ein anderes Tristichon läuft im Vierton-Rhythmus I, 10:

Schemaja pflegte zu sagen:	שְׁמַעְיָה אוֹמֵר
„Liebe die Arbeit“	אֱהוֹב אֶת־הַמְּלָאכָה
Und „Hasse das Herrsein“	וּשְׂנָא אֶת־הָרַבָּנוּת
Und „Mache dich der Obrigkeit nicht bekannt“.	וְאַל תִּתְוַדַּע לָרָשׁוּת

c) Ein Spruch R. Tarphons in II, 16 ist im Dreiton-Rhythmus gehalten. Es handelt sich um eine Strophe mit einem durch „Wisse“ angefügten freien Doppelstichus.

Er pflegte zu sagen:	הוּא הָיָה אוֹמֵר
„Nicht liegt es dir ob, die Arbeit zu vollenden;	לֹא עָלֶיךָ הַמְּלָאכָה לִגְמוֹר
aber du hast auch nicht die Freiheit von ihr zu lassen.	וְלֹא אַתָּה בֶּן־חוֹרִין לִבָּטֵל
„Wenn du viel Thora gelernt hast,	אִם לָמַדְתָּ תּוֹרָה הַרְבֵּה
so gibt man dir viel Lohn.	נוֹתְנִין לְךָ שָׂכָר הַרְבֵּה
Und dein Arbeitsherr ist zuverlässig, der dir den Lohn für deine Arbeit erstatten wird“.	וְנֶאֱמָן הוּא בַּעַל מְלַאכְתְּךָ שֶׁיְּשַׁלֵּם לְךָ שְׂכַר פְּעֻלָּתֶךָ
„Wisse aber:	וְדַע
Die Zuteilung des Lohnes der Gerechten gehört der kommenden Zeit“.	מַתַּן שְׂכָרָן שֶׁל צַדִּיקִים לֶעָתִיד לָבוֹא

d) Von R. Eleazar ben Azarja enthält III, 17b eine Parabel, die aus zwei parallelen Strophen im Fünfton-Rhythmus besteht. Die erste davon lautet:

[1]) Text und Übersetzung (mit kleinen Änderungen) aus Pirqê Aboth. Die Sprüche der Väter, hrsg. v. H. L. Strack, 4. Aufl.

„Jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten,
wem gleicht er?
„Einem Baume, der viele Zweige,
aber wenige Wurzeln hat.
„Der Wind kommt und entwurzelt ihn
und kehrt in um".

כָּל־שֶׁחָכְמָתוֹ מְרֻבָּה מִמַּעֲשָׂיו
לְמָה הוּא דוֹמֶה
לְאִילָן שֶׁעֲנָפָיו מְרֻבִּין
וְשָׁרָשָׁיו מְעוּטִין
וְהָרוּחַ בָּאָה וְעוֹקַרְתּוֹ
וְהוֹפַכְתּוֹ עַל־פָּנָיו

e) Gemischten Rhythmus bietet eine Strophe mit zwei Worten Aqibas III, 15:

„Alles ist vorausgeschaut,
aber die Erlaubnis ist gegeben"
(d. h. die freie Wahl)
Und „Mit Güte wird die Welt gerichtet,
aber alles nach der Menge der Tat".

הַכֹּל צָפוּי
וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה
וּבְטוּב הָעוֹלָם נָדוֹן
וְהַכֹּל לְפִי רֹב הַמַּעֲשֶׂה

f) Zwei Strophen Hillels sind im Vierton-Rhythmus abgefaßt II 5:

„Ein Ungebildeter ist nicht sündenscheu
und ein Am ha-areç nicht fromm".
Und „der Schüchterne lernt nicht
und der Aufbrausende lehrt nicht."
Und „keiner, der emsig ist
im Handel, wird weise".
Und „An einem Ort ohne Männer
bemühe dich, ein Mann zu sein".

אֵין בּוּר יָרֵא חֵטְא
וְלֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד
וְלֹא הַבַּיְשָׁן לָמֵד
וְלֹא הַקַּפְדָּן מְלַמֵּד
וְלֹא כָל־הַמַּרְבֶּה
בִּסְחוֹרָה מַחְכִּים
וּבִמְקוֹם שֶׁאֵין אֲנָשִׁים
הִשְׁתַּדֵּל לִהְיוֹת אִישׁ

g) Ein Ausspruch des R. Tarphon II, 15 zeigt den Vierton-Rhythmus und hat am Ende ein Tristichon mit einem Tonwort mehr im abschließenden Stichus. Auch bei Johannes wird der Abschluß bisweilen in solcher Weise kenntlich gemacht.

„Der Tag ist kurz
und der Arbeit ist viel;
„Die Arbeiter sind faul,
obschon der Lohn groß ist
und der Herr drängt".

יוֹם קָצָר
וְהַמְּלָאכָה מְרֻבָּה
וְהַפּוֹעֲלִים עֲצֵלִים
וְהַשָּׂכָר הַרְבֵּה
וּבַעַל הַבַּיִת דּוֹחֵק

Diese Parallelen aus der frühjüdischen Schrift bestätigen manches, was eingangs von den Stichen und Strophen gesagt wurde: die Rhythmen, die dadurch gelegentlich bedingte Abteilung der Stichen, die Kürze und Form der Strophen, das Vorkommen von selbständigen Doppelstichen und Tristichen, das Unverbundene der Einleitungsformeln (Rabbi NN. pflegte zu sagen). Vor allem aber geben sie Aufschluß über die Natur der johanneischen Strophen. Diese Strophen der Rabbinen sind der unmittelbare schriftliche Niederschlag einer Jahrzehnte, zum Teil über ein Jahrhundert alten mündlichen Tradition. Das will nicht sagen, daß die Rabbinen, die als die Urheber der einzelnen Sprüche angeführt werden, nun auch wirklich alle ihre Sprüche genau so vorgebracht hätten. Bei einigen mag das zutreffen. Bei andern aber (a, b, e, f) ist klar, daß die Nachwelt die Form zum Inhalt geprägt hat, um ihn so leichter behalten und tradieren zu können. Jedenfalls wäre es äußerst unwahrscheinlich, daß ein Lehrer zwei oder drei ganz verschiedene Gedanken zu einer Strophe verbunden hätte wie etwa zum Spruch I, 10 (b). In solchen Fällen sieht man vielmehr ganz klar die Tradenten am Werk. Ihnen mußte daran liegen, die Weisheit der Altvordern gut behalten und tradieren zu können; daher das sehr natürliche Bestreben, den Inhalt durch eine rhythmische Form zu verfestigen, soweit sich nicht der Lehrer selbst der rhythmischen Form bedient hatte, um seine Lehren leichter dem Gedächtnis der Zuhörer einzuprägen.

Die Gleichheit der Formen verbürgt uns, daß die Strophen bei Johannes gleicher Natur sind wie die rabbinischen. Nun darf als sicher gelten, daß Jesus selbst, wenigstens teilweise, in solchen Lehrstrophen gepredigt hat. Aber soweit sich uns der Charakter der Abschiedsrede bisher enthüllt hat, ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Strophen in ihrer heutigen Form großenteils das Werk des späteren Tradenten, des hl. Johannes sind. Ist doch, um nur ein kleines Argument anzuführen, die Strophe Johannes des Täufers nicht nur gleicher Art wie die Strophen der Abschiedsrede, sondern auch von gleicher gedanklicher und formaler Struktur, was die Schlußwendung mit χαρα und πληρουσθαι schlagend beweist. Aus der Gleichsetzung mit den rabbinischen Strophen aber ergibt sich, daß die Stichen und Strophen der Abschiedsrede nicht das literarische Gewand darstellen, in das Johannes die Abschiedsgedanken des Herrn erst bei der Niederschrift kleidete. Sie verdanken ihre Entstehung (in der heutigen Form) vielmehr dem mündlichen Vortrag, geradeso wie die rabbinischen Strophen.

10. Die Natur der Abschiedsrede

Tragen die Strophen den Stempel mündlicher Tradition an sich, so ist damit ohne weiteres gegeben, daß sie nicht nur einer

einmaligen mündlichen Wiedergabe gedient haben, sondern zu wiederholten Malen. Denn nur die häufige Wiederholung eines größeren Redestoffes, die sich über viele Jahre erstreckte, vermag zu erklären, wieso fast die gesamte Abschiedsrede strophisch gebunden und in so vielfacher Weise von Anzeichen gedächtnismäßiger Einwirkung durchsetzt werden konnte. Darin nämlich liegt die schönste Bestätigung, daß die Natur der johanneischen Strophen richtig bestimmt wurde, daß sich von ihr aus alle andern im Laufe dieser Untersuchung berührten Formverhältnisse restlos erklären lassen; sie werden alle verständlich als Wirkungen des Gedächtnisses und aller jener Kräfte, die bei wiederholtem gedächtnismäßigen mündlichen Vortrag zusammenspielen.

In diesem Licht werden die Verbindungen zwischen den Strophen und Teilen der Abschiedsrede sinnvoll. Die Stichwortkompositionen sind geradezu typisch für die Arbeit des Gedächtnisses am Stoff mündlicher Tradition; sie bilden Stützen des Gedächtnisses für die Wiederholung. Ebenso gut erklären sich von hier aus Wortkomplexe, Verbindungen, die auf Ideenassoziation beruhen (obschon sie für das Gedächtnishafte nicht typisch sind), dann örtliche Festlegungen von gewissen Begriffen und Wörtern, sei es auf den Anfang oder den Schluß von Teilen oder Teilgruppen.

Für das Gedächtnismäßige spricht ferner, daß den Abschlüssen so viel Gewicht verliehen ist. Gerade der Schlußcharakter vieler Partien hat ja dazu geführt, oder doch wesentlich mitgeholfen, eine Mehrheit von Teilen wahrzunehmen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß beim Auswendiglernen die Anfänge und noch mehr die Schlüsse besonders leicht haften, während die Mittelpartien weniger gesichert sind. Das zeigt sich bei jeder Wiedergabe. Nimmt man für die Abschiedsrede an, daß sie gedächtnismäßige Überlieferung darstellt, so versteht man ohne weiteres, woher die vielen und stark markierten Schlußformeln und Schlußpartien stammen.

Auch die Inklusionen überraschen in diesem Zusammenhang nicht, wenngleich sie der literarischen Form semitischer Rede ebenfalls eigen sind. Dagegen spricht ganz für den Einfluß des Gedächtnisses, daß es zur Bildung von Rahmenwörtern kommen konnte, wie wir sie in 14,15 und 21, und in 15,12 und 11 gefunden haben.

Ebenso ist das Vorhandensein einer gleichartigen rhythmischen Anlage der Hauptbestandteile der Abschiedsrede durch die mündliche Wiedergabe erklärt. Bevor wir diesen Gedanken ausführen, sei auf einen Zug hingewiesen, den man durch die ganze Abschiedsrede hin beobachten kann: Trotzdem die Strophen als solche eine gebundene Form darstellen und der sich wiederholende Rhythmus der Teile in den Bereich des Schematischen gehört, herrscht über-

all eine deutlich wahrnehmbare Freiheit in der Gebundenheit. Es ist unmöglich, für alle Abweichungen und Verschiedenheiten der Form den Inhalt der Worte oder die Überlegung des Evangelisten verantwortlich zu machen. Diese Freiheit in der Gebundenheit an die Form ist offenbar nicht rational; umso mehr aber stimmt sie zur Art, wie das Gedächtnis wirkt. Gerade so mußte sich diese Kraft auswirken bei öfterer Wiederholung eines längeren Stoffes.

Das Ergebnis lautet somit dahin: Die Technik der Abschiedsrede ist die Technik des gedächtnismäßig wiederholten mündlichen Vortrages.

Wie soll man aber im besondern die Wiederholung der gleichen Grundform in der Anlage der einzelnen Teile erklären? Daß gerade auch hier die Freiheit in der Gebundenheit zutage tritt, ist unbestreitbar, darum auch der Schluß naheliegend, daß die Wiederholung mit der in ihr zutage tretenden Freiheit den Stempel der gedächtnismäßigen Überlieferung an sich tragen. Zu einem guten Teil ist der Rhythmus der Teile zudem durch die Schluß-Bildungen bedingt. Dem wird man am ehesten gerecht, wenn man annimmt, es handle sich in der Abschiedsrede nicht um ein einziges, wiederholt vorgetragenes Stück, sondern um eine Reihe solcher Vorträge (oder Stücke von Vorträgen), die wir in ihrer Gesamtheit als Abschiedsrede zu bezeichnen pflegen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die meisten Prediger gegen ihren Willen, oft auch ohne ihr Wissen das Opfer einer gebundenen Predigtform werden. Diese gebundene Form ist der dem einzelnen Prediger, seinem persönlichen Empfinden am meisten zusagende Rhythmus des Aufbaues, der sich oft bis auf die Räusperpause erstreckt. Nach diesem persönlichen Rhythmus werden die einzelnen Teile des Vortrags zusammengeordnet. In ähnlicher Weise scheint auch die Abschiedsrede zusammengesetzt zu sein, nicht als Ganzes, sondern in ihren dem nämlichen Rhythmus folgenden Teilen. Diese Teile scheinen einer Reihe mündlicher Vorträge des Apostels zu entsprechen, alle nach dem nämlichen Grundschema angeordnet, besonder häufig in den Hauptstücken gleiche Struktur zeigend. Man kann dagegen nicht geltend machen, daß diese Struktur unsern Predigten und Vorträgen in keiner Weise entsprechen. Dieser Einwand hielte nur stand, wenn Johannes ein Kind unserer glorreichen modernen europäischen Kultur gewesen wäre. Ebensowenig darf man die Kürze dieser einzelnen „Predigten" ins Feld führen. Das erste Stück der Abschiedsrede, das nach dem gemeinsamen Grundschema geformt ist, 14,1—14 steht an Textmasse dem Sermo LXXIX des hl. Augustinus nur wenig nach[1]). Jedenfalls erklärt die Annahme,

[1]) PL 33, 493.

daß die Abschiedsrede in ihrer überlieferten Form eine Reihe von Predigten des hl. Johannes darstellt, den Grundrhythmus der Teile, ganz abgesehen davon, daß bei dieser Erklärungsweise nicht zweifelhaft bleibt, bei wem die Arbeit des Gedächtnisses anzusetzen ist, von der die Abschiedsrede allenthalben zeugt.

Besondere Sorgfalt erheischt die Frage, ob auch die mehrfachen Wiederholungen von Gedanken, wenigstens zum Teil, als Wirkung der mündlichen Tradition, somit auch als Ergebnis der Gedächtnisarbeit angesehen werden dürfen. In einzelnen Fällen mag die freie Wahl des Stoffes dafür verantwortlich sein. In manchen Fällen aber sind die wiederholten Gedanken so eng mit dem Formalen verknüpft — αιτειν, πνευμα, Verfolgung — daß man im allgemeinen dazu neigen wird, die Frage zu bejahen. An sich ist es nichts Bedenkliches anzunehmen, Johannes habe ein und dasselbe Wort Jesu zwei-, dreimal verwendet, sowenig dies für Mt und Lk bedenklich ist[2]). Selbst gewisse Veränderungen der Form sind denkbar. Denn die Treue, mit der ein Evangelist ein Wort Jesu wiedergibt, schwankt zwischen der Treue einer Wiedergabe in wortwörtlicher Zitierung und in indirekter Rede.

Man macht dagegen geltend, Jesus selbst habe das Nämliche bei verschiedenen Gelegenheiten wiederholt, also brauche es keine Verdoppelung durch den Evangelisten. Die Voraussetzung ist ohne Zweifel richtig, nicht aber die Schlußfolgerung. Denn sie läßt die Natur der mündlichen Tradition außer acht. Will man der mündlichen Tradition der ersten Jahrzehnte nicht mehr an göttlichem Einfluß zuschreiben, als das Wesen der Inspiration der Hl. Schrift fordert, so muß man auch der christlichen Tradition zugestehen, daß sie nach einem allgemeinen Gesetz mündlicher Tradition Stücke, die nach Inhalt und Form sehr ähnlich sind, in eins verschmilzt. Es wirkt sich hier die natürliche Tendenz zur Vereinfachung der zu leistenden Gedächtnisarbeit aus. Aber daneben macht sich eine gegenläufige Tendenz geltend. Nicht nur bei einer Mehrzahl nach- und nebeneinanderwirkender Tradenten, sondern auch bei einem einzelnen wird sich im Lauf der Zeit bei komplizierteren Überlieferungsstoffen eine Differenzierung von ursprünglich als Einheit empfundenen Stücken ergeben, als Wirkung verschiedener Assoziationen, die sich einstellen, oder fortschreitender Erkenntnis des tradierten Gedankens, oder verschiedenartiger Verwendung in der religiösen Erbauungsrede. Das Endergebnis wird somit eine Wiedergabe sein, in der sich manche Einzelheiten wiederholen, ohne sich jedoch bis ins Kleinste in der Form zu gleichen, eine gewisse Fülle und Kompliziertheit des Stoffes vorausgesetzt. Und so scheint die Sache in der Abschiedsrede zu liegen.

[2]) Vgl. A. Merk, S. J., Introductionis in S. Scripturae libros Compendium (1927), S. 710: *Neque quidquam habetur incommodi in suppositione Matthaeum, qui viginti fere annis post Domini mortem scripsit, ex traditione orali sive scripta quaedam in suum Evangelium recepisse, in quibus fortasse eadem dicta sub diverso respectu collecta et ordinata erant, dummodo recte tradita erant.*

Auf zwei Dinge sei nebenbei hingewiesen: Das Ergebnis aus der formalen Betrachtungsweise bestätigt vollauf die Schlußfolgerung, die aus der Sprache des Johannesevangeliums gewonnen wird[3]): Die Abschiedsrede ist das Werk eines einzigen Autors, unbeschadet der Möglichkeit, daß gelegentlich ein Wort oder Ausdruck von zweiter Hand stammt. Diese Einzigkeit des Autors ergibt sich daraus, daß ein solcher Rhythmus in der Anordnung der Stücke etwas Persönliches darstellt, zumal in Verbindung mit der Vorliebe für gewisse Anfangs- und Schlußgedanken und -wörter. Hier spricht die Individualität des Tradenten zu uns. Dazu stimmt die eingangs erwähnte Einheit der Stimmung. Die Erinnerung an die einzigartige Stimmung im Abendmahlssaale mußte in allen jenen Vorträgen wirksam sein, deren Thema der letzten Unterredung Jesu mit seinen Vertrauten entnommen war.

Ein zweiter Gewinn, der nebenher abfällt, ist der: Nach der vorgelegten Auffassung von der Natur der Abschiedsrede kann es sich hier nicht um Betrachtungen eines alten Mannes handeln, um den Widerschein des Urteils über längst vergangene Ereignisse, wie er es in hohem Alter fällte. Die Abschiedsrede kann, der vorgeschlagenen Erklärung zufolge, nur die Wiedergabe von Lehrvorträgen sein, die Johannes mit wesentlich gleichem Inhalt und in wesentlich gleicher Form seit Jahrzehnten zu halten pflegte. Denn nur eine lange Zeitperiode ist imstande, einen großen Stoff so ganz durchzugestalten, wie wir es an der Abschiedsrede beobachten.

II. Das Werden der Abschiedsrede im Johannesevangelium

Ist die Abschiedsrede im Vorausgehenden richtig gedeutet worden, so entsteht die Frage, wie man sich die Sammlung und Niederschrift der einzelnen Teile zu dem einen großen literarischen Stück 13,31—16,33 zu denken habe.

Es ist katholischerseits von Durand und Lagrange hervorgehoben worden, daß nicht nur Kap. 15 und 16 formell nicht an Kap. 14 anschließen, sondern daß Kap. 14 geradezu in den endgültigen Abschluß der Rede ausmünde; die letzten Worte von Kap. 14 „semblent bien un adieu définitif, ou tout au moins une conclusion“[1]). Man erhob sich auf Jesu Aufforderung hin, und der Herr sprach das Hohepriesterliche Gebet. „Après le ch. XIV, il n'y a plus de place que pour la prière du ch. XVII.“[2]). Allerdings

[3]) Vgl. Th. Bromboszcz, Die Einheit des Johannes-Evangeliums (1927), S. 76—106.

[1]) Lagrange, Évangile selon S. Jean 397.

[2]) Lagrange l. c. 399.

mahnen ernste Gründe zur Vorsicht, in Kap. 15—16 Nachträge zu sehen: der inspirierte Charakter des gesamten Evangeliums, der sich auch auf Kap. 15—16 erstreckt, die Einheit des Autors, der Umstand, daß der Gedanke an einen Nachtrag und Einschub durch den schweren Mißbrauch kompromittiert ist, den die nichtkatholische Exegese vielfach damit getrieben hat und treibt.

Aber um mit dem Letzten zu beginnen: Der Mißbrauch liegt nicht im Gedanken an sich, sondern in der Tendenz, auf diesem Weg jene Entwicklung zu konstruieren, die man gern sähe. Mit der Einheit des Verfassers für die ganze Abschiedsrede wird der Gedanke an einen Nachtrag dieser Tendenz entrückt. Diese Einheit aber ist gerade auch durch die obige Untersuchung aufs Neue sichergestellt worden. Es kann sich somit nur noch darum handeln, ob man dem Apostel Johannes als einem inspirierten Schriftsteller zumuten darf, daß er vor der ersten Vervielfältigung, also vor der Übergabe seines Werkes an die Gemeinde seinem Werke Nachträge einverleibt habe. Im Hinblick auf den Markusschluß kann man sagen, daß sich von Seiten der Inspirationslehre gegen diese Auffassung kein Widerspruch erhebt. Die Entscheidung der Bibelkommission wahrt nur die Urheberschaft der Klausel durch Markus und ihre Inspiration und Kanonizität, zur Frage, ob es sich um einen Nachtrag handle, nimmt sie nicht Stellung. Daher fühlen sich katholische Exegeten berechtigt, letzteres zu vertreten[3]). Während aber bei Markus bereits Abschriften ohne den Schluß vorlagen, müssen bei Johannes die Kapitel 15 und 16 nachgetragen worden sein, ehe die Veröffentlichung des Evangeliums erfolgte. Es kann somit keinem ernsten Bedenken unterliegen, wenn angenommen wird, Johannes habe *S. Spiritu inspirante* seinem in erster Fassung vorliegenden Evangelium Kap. 15—16 als Nachtrag hinzugefügt. Diese Annahme erklärt restlos das Verhältnis zwischen Kap. 14 und 15—16. Sie macht es verständlich, wieso es in Kap. 14 zu einer formal geschlossenen Einheit mit einem Gesamtabschluß der letzten Unterredung kommen konnte, während Kap. 15—16 weder eine formelle Einheit bilden, noch auch in einen Schluß von ähnlicher Prägnanz ausmünden. Denn 16,32—33 steht an definitiv abschließenden Ausdrücken unstreitig hinter 14,30—31 zurück.

Mit dieser Erklärung von Kap. 15—16 hängt innerlich auch die Erklärung einer Dunkelheit in 13,31—38 zusammen, ein Zusammenhang, der m. E. nicht genügend berücksichtigt wird. Denkt man sich in der ersten Fassung des Evangeliums Kap. 15—16 weg, so behält 13,31—32 mit dem stark betonten δοξαζειν seine Geltung als Einleitungsgedanke, insofern das Hochgebet in Kap. 17 ebenfalls mit diesem Gedanken beginnt, ein Fingerzeig, daß Kap. 17 zum ersten Be-

[3]) U. Holzmeister, Summa Introductionis in NT (1924), S. 51.

stand des Evangeliums gehört. V. 33 leitet das Kap. 14 ein, wo der Gedanke vom Weggehen gleich im Anfang einen gewissen Raum einnimmt. In diesem Punkt schließt Kap. 14 unmittelbar an die Frage des hl. Petrus 13,36—38 an. Auffallend dagegen ist, daß die Petrusfrage über v. 34—35 hinweg an v. 33 anknüpft, eine Schwierigkeit, über die man sich mit psychologischen Erklärungen hinweghilft. Diese psychologischen Erklärungen erfassen indes nur die halbe Schwierigkeit. Die andere Hälfte liegt darin, daß das Wort von der gegenseitigen Liebe v. 34—35 in Kap. 14 gar nicht, in Kap. 17 jedenfalls nicht mit dem dreifach wiederholten αγαπατε αλληλους erscheint. Dagegen besitzt v. 34—35 eine formale und inhaltliche Parallele in 15,12 und 17, also in dem als Nachtrag bezeichneten Stück. Beides, diese Verbindung von 13,34—35 mit 15,12—17, wie auch die Verknüpfung der Petrusfrage mit v. 33 über v. 34—35 hinweg erklärt sich gleicherweise, wenn man voraussetzt, daß 13,34—35 erst eingefügt wurde, als Kap. 15—16 ins Evangelium Aufnahme fanden. Der Grund hiefür läßt sich erraten: man wollte auch für den großen Nachtrag irgend eine Andeutung in der die Abschiedsrede einleitenden Partie haben.

Die Hypothese, daß Jo 15—16 und 13,34—35 Nachträge seien, erklärt einiges, aber nicht alles. Sie gibt keine volle Antwort auf die oben gestellte Frage, wie die Sammlung und Niederschrift der einzelnen Teile vor sich gegangen sein mögen. Die Abschiedsrede setzt sich nach unserer Untersuchung sowohl in Kap. 14 (Teil A und B; siehe S. 191f.) wie auch in Kap. 15—16 (Teil C—G) aus einzelnen Lehrvorträgen (oder Teilen von solchen) des Apostels Johannes zusammen. Sie wurden in zwei Gruppen gesammelt und als Gruppen, A mit B in die ursprüngliche Form des Evangeliums, C—G als Nachtrag, aufgenommen. Denkt man sich nun dieses Sammeln konkret aus, so erheben sich gewisse Schwierigkeiten dagegen, den Apostel selbst als denjenigen zu bezeichnen, der das Niederschreiben und Zusammenstellen eigenhändig besorgt hat. Denn wie uns z. B. Matthäus zeigt, war der semitische Bearbeiter von geschichtlichem Stoff ähnlich wie der moderne darauf bedacht, Zusammengehöriges zusammenzuordnen. Das fällt bei der Abschiedsrede umsomehr ins Gewicht, als eine chronologische Anreihung der einzelnen Gedanken kaum in Frage kam. Trotzdem sind die einzelnen Stücke allem Anschein nach in ihrer individuellen, vortragsmäßigen Form und Umgebung belassen. Wie soll man sich das erklären?

Es sei hier mit aller Zurückhaltung, die bei einer so dunklen Frage am Platz ist, eine Lösung dieser Schwierigkeit versucht. Eine m. E. mögliche Erklärung der Schwierigkeit liegt in der Annahme, Johannes habe seine Vorträge nicht eigenhändig niedergeschrieben, sondern dies sei durch einen seiner Schüler und Mitarbeiter geschehen. Dieser sammelte allmählich die Vorträge seines verehrten Meisters, so daß er, als man den greisen Apostel ersuchte,

seine Erinnerungen niederzuschreiben, von diesem den Auftrag erhalten konnte, von seinen Aufzeichnungen für das zu schreibende Evangelium Gebrauch zu machen und dann noch Nachträge einzufügen, als dies, etwa auf weiteres Drängen der Umgebung nach größerer Vollständigkeit, dem Apostel tunlich schien. Dieser Gehilfe des Apostels hatte, dem Geist jener Zeit entsprechend, nur das eine im Auge, getreu die Worte des Lehrers und Apostels wiederzugeben; für ihn bestand die Versuchung nicht, aus diesen sachlich geschlossene Gruppen zu formen; er beließ den Vorträgen die Form, in der sie Johannes ausgesprochen und er sie aufgezeichnet hatte. Bei solcher Annahme würde sich jedenfalls das Nebeneinander der einzelnen Predigtstücke glatt erklären.

Man könnte sich allenfalls die Stellung dieses Gehilfen des hl. Johannes ähnlich vorstellen wie jene des Markus zu Petrus. Wie Markus Jahre hindurch bei den Vorträgen des Petrus als Übersetzer (Methurgeman) diente, so könnte auch Johannes einen solchen Dolmetsch an seiner Seite gehabt haben[4]). Damit wäre nicht in Abrede gestellt, daß Johannes des Griechischen mächtig war, höchstens, daß er es nicht so gut zu können glaubte, um es in öffentlichen Vorträgen zu verwenden. Ein grundlegender Unterschied aber hätte zwischen diesem Gehilfen des Johannes und Markus als Gehilfen des Petrus bestanden: Markus schrieb sein Evangelium auf eigene Verantwortung hin, der Gehilfe des hl. Johannes dagegen nicht, auch nicht bloß Joanne permittente sondern über Auftrag und nach den Weisungen des Apostels. Deswegen konnte das von ihm niedergeschriebene Evangelium auch nicht als das seinige bezeichnet werden; es war der Urheberschaft nach das des Apostels, dessen Worte es ausschließlich enthielt, in griechischer Übersetzung. Der Anteil des Methurgeman hätte lediglich im Übersetzen, Niederschreiben und Zusammenstellen der Stücke nach der Weisung des Apostels bestanden. Eine Hilfskraft, die dem Apostel nur behilflich gewesen wäre, den Stil zu glätten, wäre, wie ersichtlich, nicht hinreichend zur Lösung der hier behandelten Schwierigkeit. Andererseits könnte die Tätigkeit des Methurgeman, wie sie hier in Vorschlag gebracht wird, gut verantwortlich gemacht werden für den besseren Stil des Johannes-Evangeliums gegenüber der Apokalypse und für kleine Übersetzungsfehler, auf die Burney[5]) aufmerksam gemacht hat; ihm wäre auch die einheitliche Sprache aller Teile des Evangeliums (mit Ausnahme der Perikope von der Ehebrecherin) zuzuschreiben.

Für einzelne Stücke lassen sich Gründe namhaft machen, weshalb sie an dem Ort eingefügt sind, wo wir sie lesen.

So könnte es z. B. mit der Abfolge von 15,12—17; 18—25 und 26—27 folgende Bewandtnis haben: 15,12—17 handelt von der Liebe Jesu zu den Seinen, wobei die gegenseitige Liebe der Apostel als Rahmenbegriff dient. Die zahl-

[4]) Zur Stellung des Markus als Methurgeman des Petrus s. P. Gächter, Zur Abfassungszeit des Markusevangeliums: ZkTh 54 (1930) 432—435. Zur stehenden Einrichtung von Übersetzern bei den synagogalen Vorträgen s. Billerbeck, Komm. z. NT. aus Talmud und Midrasch IV 185—88,

[5]) The Aramaic Origin of the Fourth Gospel (1922), 101—113.

reichen Anklänge an Kap. 13. 14. 17 weisen dieses Stück als Spruchgut der Abschiedsrede aus (anders Lagrange). Um einen Gegensatz zu erzielen, wurde 15,18—25 mit 26–27 eingefügt. 15,18—25 spricht vom Haß, mit dem die Welt Jesus und seine Jünger verfolgt. Dieser Teil stammt wahrscheinlich aus den allerletzten Tagen Jesu, weshalb er sich gut in die Stimmung der Abschiedsrede einfügt; dieser selbst aber scheint er nicht entnommen zu sein. Nicht nur führt von 15,12—17 zu 18—25 keine formale Verbindung[6]); 18—25 ist auch mit dem übrigen Spruchgut der Abschiedsrede durch Parallelen nicht verbunden[7]). Und in 15,15 werden die Jünger, „nicht mehr" Diener, sondern Freunde genannt, während sie in 15,20 als Diener bezeichnet werden. Also stammt 15,18—25 wohl aus einem andern Zusammenhang. Über die Verbindung von 15,18—25 und 26—27 war oben S. 194 die Rede.

Zum Schluß sei noch eine Schwierigkeit gestreift, die sich aus der Einleitung zur Abschiedsrede und den Anfangsgedanken zweier Hauptstücke ergibt.

Die mit 16,4e—6 und 16–19 beginnenden Hauptteile sind schon durch den mit 13,33 identischen Einleitungsgedanken als Redegut aus der Abschiedsrede gekennzeichnet. Die Tatsache aber, daß diese Gedanken in den drei Stücken unausgeglichen sind, beweist m. E. deutlich, daß diese beiden letzteren Stücke literarisch mit 13,33 nicht zusammenhängen. In 13,33. 36—38 und 14,5 fragen die Jünger nach dem Wohin; in 16,5 heißt es, niemand frage ihn darum; in 16,17—18 fragen sich die Jünger untereinander. Das läßt sich so erklären: jedes Stück betrifft ein und dieselbe historische Lage, die Stimmung der Jünger nach der Ankündigung Jesu von seinem baldigen Scheiden. Aber jedes greift ein anderes Moment heraus, wie es der mündliche Vortrag gerade mit sich brachte. Die selbständige Gestaltung der einzelnen Stücke vor der schriftlichen Fixierung verhinderte, daß sie gegeneinander ausgeglichen wurden.

Dies ist ein Versuch, das Problem der Abschiedsrede vonseiten der äußeren Form einer Lösung zuzuführen. Ob sich nicht auf diesem Wege überhaupt manches am Johannesevangelium aufklären ließe?

[6]) 15,16 αλλ' εγω εξελεξαμην υμας ist prägnant und durch den Gegensatz eigens betont; in v. 19 dagegen bedeutet αλλ' εγω εξελεξαμην υμας εκ του κοσμου nur soviel als der vorausgehende Stichus οτι εκ του κοσμου ουκ εστε. εξελεξαμην ist hier also nicht betont, auch nicht durch die Stellung in der Strophe hervorgehoben. Die Übereinstimmung kann somit zufällig sein, trägt jedenfalls nicht die Art der Stichwortkomposition an sich.

[7]) 15,20 weist auf 13,16 hin; aber dieser synoptische Spruch ist offensichtlich nach schematischer Art außerhalb seines historischen Zusammenhanges eingereiht, wie der Aufbau von 13,12—20 zeigt.

Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus

Von Dr. **Joseph Reuß** — Würzburg

(Fortsetzung und Schluß.)

3. Das Formalobjekt der theologischen Tugend der Liebe.

Die Frage nach dem Formalobjekt der theologischen Tugend der Liebe ist von besonderer Bedeutung; denn dadurch wird entschieden, ob ein Akt der Charitas zuzurechnen ist oder nicht. In der Theologie hat die Frage nach dem Formalobjekt der Charitas zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Antwort gefunden. In der älteren Franziskanerschule rechnete man im Anschluß an Augustinus bis zu Bonaventura neben der freundschaftlichen auch die verlangende oder begehrliche Liebe zum Habitus der Charitas. Erst mit Thomas von Aquin wird die Scheidung der beiden Arten der Liebe strenge durchgeführt und die *bonitas Dei absoluta* als das Formalobjekt der Charitas bestimmt.

Scotus legt bei Behandlung der Frage nach dem Formalobjekt der Charitas zuerst drei verschiedene Ansichten vor. Nach der ersten Ansicht ist Gott in sich, die *bonitas Dei absoluta,* das Formalobjekt der theologischen Tugend der Liebe. Obwohl Scotus im wesentlichen mit dieser Anschauung übereinstimmt, stellt er ihr doch seine eigene Ansicht, die er genauer formuliert, gegenüber[1]). Nach der zweiten Ansicht ist Gott, *inquantum est obiectum beatificum amantis,* Formalobjekt der Charitas. Gott wird danach mit natürlicher Liebe geliebt, weil er dem Geschöpf das natürliche Sein durch die Schöpfung mitteilt, mit der Liebe der Charitas aber, weil er ihm das *esse beatificum,* die Seligkeit schenkt[2]). Diese Ansicht des hl. Thomas[3]) findet nicht die Billigung des Doctor subtilis,

[1]) Ox III d. 27 q. u. n. 3. 4. 22.
[2]) l. c. n. 3.
[3]) S. th. 2,2 q. 26 a. 3.

weil der Akt der Charitas Gott betrachten muß unter seiner vollkommensten Rücksicht. Das ist dann gegeben, wenn ich Gott betrachte als das absolute Gut in sich, aber nicht, wenn ich ihn betrachte mit einer Relation zum Geschöpfe[4]). Auch die dritte Ansicht, nach der Gott als *bonum infinitum in se, cuius amans est quaedam participatio* Formalobjekt der Charitas ist, lehnt Scotus ab[5]).

Nun legt der Doctor subtilis seine eigene Ansicht dar. Nach ihm sind im Formalobjekte der Charitas drei Momente zu unterscheiden. Das erste Moment, die *ratio essentialis* und damit das eigentliche, ausschlaggebende Moment im Formalobjekt der Liebe, der Grund, der wesentlich Gott zum Objekt der Charitas macht, ist die absolute Güte Gottes, das höchste Gut in sich ohne jede Rücksicht, ob dieses Gut ein Gut für mich, ja für Gott selbst darstellt; denn in keinem anderen geschaffenen Sein kann unsere Liebe zur Ruhe kommen, nur in dem Sein, das die Vollkommenheit des gesamten Seins in sich schließt. Dieses Sein kann aber nicht unter einer bestimmten Rücksicht, sondern nur wegen seiner absoluten, unendlichen Güte Motiv unserer Liebe sein[6]). Die absolute Güte Gottes ist daher das wesentliche Moment im Formalobjekt der Charitas. Klarer spricht sich Scotus darüber aus in der Parallelstelle der Reportata. Hier behauptet er, daß das Motiv unserer Liebe und der Liebe Gottes das gleiche ist. Wie Gott sich liebt, nicht weil er mein oder dein oder sein eigenes Gut ist, sondern weil er schlechthin das Gute ist, so lieben auch wir Gott, weil er in sich das Gute ist. Der erste und wichtigste Grund für die Liebenswürdigkeit Gottes, das Hauptmotiv, warum wir Gott lieben, ist seine absolute Güte, nach der wir mit freundschaftlicher Liebe streben[7]). Daß die göttliche Güte in sich ohne Rücksicht auf uns das Hauptmotiv der Charitas sein muß, folgt nach Scotus auch daraus, daß unsere Vernunft sagt, das höchste Gut sei mit der *affectio iustitiae,* mit der freundschaftlichen Liebe, nicht mit der *affectio commodi,* mit der begehrlichen Liebe zu lieben, selbst wenn es nicht für uns ein Gut wäre[8]).

Das zweite Moment im Formalobjekt der Liebe ist zwar nicht so wesentlich wie das erste, ist nur eine *ratio accidentalis,* geht unserem Akte der Liebe voraus und zieht zu ihm hin. Aber trotzdem scheint es nach Scotus notwendig zu sein, da ja ohne diesen Umstand im geliebten Objekt der volle Grund für die Liebenswürdigkeit des Objektes nicht gegeben ist. Dieses zweite Moment ist eine aktive Beziehung Gottes, die Liebe Gottes

[4]) Ox III d. 27 q. u. n. 5.
[5]) l. c. 6.
[6]) l. c. n. 7.
[7]) Rep III d. 27 q. u. n. 8.
[8]) l. c. n. 4.

zu mir, die sich in meiner Erschaffung, Erlösung und Beseligung zeigt. Wie wir nämlich einen Menschen lieben, weil er in sich gut ist, sodann auch, weil er uns liebt, so ist auch in Gott nicht allein seine unendliche, absolute Güte das Motiv unserer Liebe, sondern auch seine liebevolle Mitteilung an uns. Diese Liebe Gottes zum Menschen, mag sie sich zeigen in der Mitteilung natürlicher oder übernatürlicher Güter, ist neben der absoluten göttlichen Liebe ein neuer Grund für die Liebenswürdigkeit Gottes und damit ein stärkeres Motiv zu einem Akt der Charitas[9]). Ganz kurz faßt Scotus seine Ansicht zusammen in diesen Worten: *Unde prima ratio diligibilitatis in Deo est honestum; secunda ratio est redamatio, quae praecedit actum meum, nec potest esse perfectissima ratio diligibilitatis sine utroque horum; in Deo autem prima ratio diligibilitatis est honestas sua. Secunda ratio praecedens actum est quia amavit nos creando etc.*[10]). Da Scotus an dieser Stelle ausdrücklich betont, daß auch die Liebe Gottes zum Menschen notwendig sei, damit in Gott die *perfectissima ratio diligibilitatis* sich finde, so ist damit auch ein subjektives Moment, eine Ichbezogenheit im Formalobjekt der Charitas gegeben.

Das dritte Moment gehört nach Scotus eigentlich nicht mehr zum Formalobjekt der theologischen Tugend der Liebe. Doch weil es immer mit dem Akte der Liebe verbunden ist oder ihm folgt, kann man es auch zum Motiv der Liebe rechnen. Danach wird dann Gott geliebt, *inquantum est bonum beatificum diligentis,* weil er im Charitasakt erfaßt wird und so als aktuell seligmachend Objekt dieses Aktes ist[11]). Das Formalobjekt der Liebe bildet nach Scotus also wesentlich die absolute Güte Gottes in sich. Dem Akte der Charitas voraus geht die Liebe Gottes zu uns Menschen und so können wir in Erwiderung seiner Liebe eine freundschaftliche Liebe zu Gott haben.

Das eigentliche Motiv, die *ratio essentialis* im Formalobjekt der Charitas ist die absolute Güte Gottes, ohne jede Relation zu den Geschöpfen. Scotus greift damit wieder einen Gedanken auf, den wir oben schon kennen lernten, wonach Objekt der Liebe das Gute schlechthin, das *bonum,* nicht aber das *bonum suum,* das Gute mit seiner Bezogenheit zum Ich ist. Wie oben schon dargelegt, hat Scotus diesen Gedanken von Heinrich von Gent übernommen und verwendet ihn hier wieder bei der Frage nach dem Formalobjekt der Charitas. Damit muß aber der Doctor subtilis schließlich auch zu jenen gefährlichen Folgerungen kommen, die er

[9]) Ox III d. 27 q. u. n. 8. [10]) Rep III d. 27 q. u. n. 9.
[11]) Ox III d. 27. q. u. n. 9; vgl. Rep III d. 27 q. u. n. 10.

selbst bei der natürlichen Gottesliebe ausspricht[12]), daß man um Gottes willen auch das eigene Nichtsein wollen müsse. Gewiß mildert Scotus diese Auffassung dadurch, daß er durch das zweite Moment im Formalobjekt der Charitas, durch die Liebe Gottes zum Menschen, eine Bezogenheit des *bonum* zum Ich nun doch annimmt; denn ohne diese Relation wäre ja die *perfectissima ratio diligibilitatis* im Formalobjekt der Charitas nicht gegeben. Aber er schränkt es selbst wieder ein, da er das zweite Moment ja nur als eine *ratio accidentalis*, im Gegensatz zum ersten, das eine *ratio essentialis* bedeutet, bezeichnet. Hier finden wir einen grundlegenden Unterschied in der Auffassung des Doctor subtilis gegenüber den Anschauungen eines Thomas von Aquin, der nur das *bonum* in seiner Ichbezogenheit als Objekt der Liebe und damit auch als Objekt der Charitas kennt. Einen weiteren grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Theologen sehen wir darin, daß Thomas die *communicatio beatitudinis*, die Mitteilung des göttlichen seligen Lebens, die Mitteilung des neuen Seins, zur unbedingten, notwendigen Voraussetzung für die Charitas macht. Charitas ist für Thomas Freundschaft im strengen Sinn des Wortes und verlangt daher Lebensgemeinschaft, muß also beruhen auf einem neuen Leben, einem neuen Sein, das Gott und Geschöpf besitzen. Scotus kennt diese Auffassung der Charitas als Freundschaft nicht; wohl spricht er beim zweiten Moment im Formalobjekt der Charitas von einer *communicatio* Gottes an dem Menschen, *sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum*[13]). Allein dieses Moment ist nur eine *ratio accidentalis* im Motiv der Gottesliebe, nicht aber wie bei Thomas die notwendige Grundlage für die Charitas zu Gott. Ferner besteht diese *communicatio* nicht notwendig in der Mitteilung eines neuen übernatürlichen Seins, des göttlichen Lebens, sondern in irgendeiner liebevollen Mitteilung von Gütern, ganz gleich ob natürlicher oder übernatürlicher Art; denn Scotus schreibt[14]) ja, daß diese Beziehung und Mitteilung Gottes an das Geschöpf sich äußere *sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum: ita quod inter haec non sit distinctio, nec charitas respiciat magis ultimam quam secundam, nec secundam quam primam, sed omnes.* Während bei der Auffassung des Aquinaten der übernatürliche Charakter der Charitas sofort klar gegeben ist, vermissen wir dies bei Scotus. Eine Unklarheit finden wir bei Scotus auch in der Verwendung des Begriffes der freundschaftlichen Liebe. Er gebraucht diesen Begriff bereits bei dem ersten Moment im Formalobjekt der Charitas, der absoluten Güte Gottes, im Sinne von

[12]) Ox III d. 27 q. u. n. 13. [13]) l. c. n. 8.
[14]) l. c.

wohlwollender Liebe, beim zweiten Moment verwendet er ihn im Sinne einer auf Gegenliebe beruhenden eigentlichen Freundschaft, obwohl nach seinen früheren Darlegungen[15]) auch in der Charitas nicht eine wirkliche Freundschaft sondern nur eine *superamicitia* gegeben ist. Scotus hat scheinbar durch seine Lehre von der absoluten Güte Gottes als Formalobjekt der Charitas diese Tugend als eine völlig uneigennützige Liebe zu Gott gezeichnet, aber dabei seine Anschauung auf Voraussetzungen aufgebaut, die in ihren Folgerungen auf Abwege führen. Thomas von Aquin mit seiner Auffassung der Charitas als Gottesfreundschaft hat dies vermieden und trotz mancher unklarer Stellen eine von allem falschen Egoismus freie Gottesliebe gelehrt. Denn nach ihm liegt das Wesen der Charitas als Gottesfreundschaft in der freundschaftlichen und nicht in der begehrlichen Liebe[16]).

4. Das Materialobjekt der theologischen Tugend der Liebe.

Wie das Formalobjekt der theologischen Tugend der Liebe Gott, die *bonitas infinita,* ist, so ist das Materialobjekt der Charitas auch Gott. Er, das *bonum infinitum,* ist der Gegenstand, den der Liebende im Akt der Liebe erreicht und umfängt[1]). Gott ist das Endziel, das der Akt der Liebe anstrebt, auch dann, wenn er etwas Geschaffenes liebt[2]). Das sekundäre Objekt, auf das sich die theologische Tugend der Liebe erstrecken kann, sind die vernünftigen Geschöpfe, die aus dem Grund Gegenstand unserer Liebe sein können, weil sie als Ebenbilder Gottes, als *imagines Dei,* das primäre Objekt der Charitas, Gott, lieben können[3]). Es ist nun ein und der nämliche Habitus, mit dem ich Gott und den Nächsten liebe. Denn nicht der Nächste als solcher ist Gegenstand meiner Liebe, sondern Gott; den Nächsten liebe ich wegen Gott. Wenn ich den Nächsten liebe, so geschieht das nur in einem reflexen Akt, der als Endziel doch wieder das Objekt des direkten Aktes, nämlich die göttliche Güte, hat[4]). Im nämlichen Akt kann ich Gott und den Nächsten lieben, denn im nämlichen Akt kann ich Gott lieben und wollen, daß der Nächste Gott liebe, weil Gott das absolut Gute ist. Darin aber, daß ich will, der Nächste liebe Gott, besteht die Nächstenliebe[5]). Nächstenliebe besteht also wie die

[15]) Ox III d. 27 q. u. n. 20; vgl. Rep III d. 27 q. u. n. 16.

[16]) Vgl. Jos. Keller, De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina: Xenia thomistica 2 (1925) S. 233—276; J. Kaup, a. a. O. S. 52—60; R. Egenter, a. a. O. S. 156—166.

[1]) Ox III d. 26 q. u. n. 6; d. 33 q. u. n. 20. 21.

[2]) Ox III d. 28 q. u. n. 6.

[3]) Ox III d. 30 q. u. n. 14.

[4]) Ox III d. 28 q. u. n. 6.

[5]) Rep III d. 28 q. u. n. 2.

Selbstliebe darin, daß ich wünsche und will, ich selbst und der Nächste liebe Gott als das in sich Gute[6]).

In anderer Weise handelt Thomas vom Materialobjekt der Charitas. Ausgangspunkt für seine Untersuchung ist der Gedanke, daß die Charitas eine Freundschaft zu Gott sei. Diese Freundschaft hat zur notwendigen Voraussetzung und zur Grundlage, auf der sie beruht, die Mitteilung des übernatürlichen Lebens. Dieses übernatürliche Leben hat nun eine dreifache Beziehung zum Träger der Charitas: es findet sich nämlich in einem als Prinzip, das den andern dieses Leben erst mitteilt, so ist es in Gott. Im Liebenden selbst findet es sich als in einem, der teil hat an diesem Leben, im Nächsten aber als einem, der mitteilnimmt am göttlichen seligen Leben[7]). Da die Charitas die vollkommenste Freundschaft ist, so richtet sie sich zunächst auf Gott, der durch seine Wesenheit das übernatürliche selige Leben, die *radix* der Seligkeit, ist und dann indirekt auf die vernünftigen Geschöpfe, welche Gott, das selige Leben, aufzunehmen vermögen[8]). Das einzig direkte und eigentliche Objekt der freundschaftlichen Liebe in der Charitas ist Gott, alles andere wird Gottes wegen geliebt, das Ich[9]) als teilnehmend am seligen Leben Gottes, der Nächste[10]) als Genosse der Teilnahme am seligen Leben Gottes, durch ein Überfließen des seligen Lebens in der Seele auf den Körper wird dieser auch zum Gegenstand der Liebe[11]). Der Grund für die Liebe zum Nächsten liegt darin, daß im vernünftigen Menschen als einem Ebenbild Gottes eine Teilnahmemöglichkeit an Gottes seligem Leben gegeben ist[12]). Da die Charitas als Freundschaft auf der einen *communicatio beatitudinis aeternae* gründet, und da ihr Gegenstand nur Gott ist, — alles andere wird ja nur als zu Gott gehörend, *pertinens ad Deum,* geliebt, — so ist sie, obwohl sie Gottes- und Nächstenliebe umfaßt, nur eine Tugend und zerfällt nicht in mehrere Spezies[13]). Ähnliche Gedanken über den Gegenstand der Charitas, über den Grund, den Nächsten zu lieben und die Einheit der Charitas, freilich ohne dies alles auf die Grundlage der Charitas als Gottesfreundschaft aufzubauen, finden wir schon bei dem Lehrer des hl. Thomas, bei Albert[14]) und ebenso bei Bonaventura[15]). Die Liebe zum

[6]) Ox III d. 28 q. u. n. 3. [7]) In 3. S. d. 28 q. 1 a. 7.

[8]) S. th. 2,2 q. 25 a. 1; vgl. 2,2 q. 25 a. 12; q. 23 a. 1 ad 2; q. 26 a. 4; In 3. S. d. 28 q. 1 a. 7.

[9]) S. th. 2,2 q. 25 a. 4; In 3. S. d. 28 q. 1 a. 7.

[10]) S. th. 2,2 q. 44 a. 7; In 3. S. d. 27 q. 2 a. 4.

[11]) In 3. S. d. 28 q. 1 a. 7; S. th. 2,2 q. 25 a. 5; q. 26 a. 5.

[12]) S. th. 2,2 q. 44 a. 7; In 3. S. d. 27 q. 2 a. 4; d. 28 q. 1 a. 2 ad 3.

[13]) S. th. 2,2 q. 23 a. 5; In 3. S. d. 27 q. 2 a. 4; S. th. 2,2 q. 25 a. 4.

[14]) In 3. S. d. 27 a. 5. 6. [15]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 2. 4. 6.

Nächsten aus der Charitas wird dann ganz im Sinne von Thomas bestimmt von Petrus de Tarantasia[16]) und Richard von Mediavilla[17]). Nach der Anschauung des hl. Thomas ist mit der Gottesliebe notwendig auch die Liebe zum Nächsten verknüpft[18]), der Nächste wird ja geliebt, *ut pertinens ad Deum*. Auch Richard von Mediavilla[19]) kennt keine Gottesliebe, mit der nicht notwendig die Nächstenliebe verbunden wäre. Wie hängt nun nach der Lehre des Doctor subtilis Gottes- und Nächstenliebe zusammen?

Nach Scotus ist die Charitas ein Habitus, mit dem Gott geliebt wird, aber nicht mit eifersüchtiger Liebe, die den Mitmenschen von der Gottesliebe ausschließt wie bei dem natürlichen Habitus der Liebe[20]); denn eine solche eifersüchtige Liebe ist nicht geordnet und vollkommen. Wenn Gott den Habitus der Liebe eingießt, so verleiht er einen Habitus, durch den Gott als ein allgemeines auch von anderen zu liebendes Gut geliebt wird und so macht dieser Habitus geneigt, zu wollen, daß Gott auch von anderen geliebt werde, wenigstens von denen, deren Freundschaft Gott genehm ist. Wie also der Habitus der Charitas zur geordneten und vollkommenen Gottesliebe geneigt macht, so macht er auch geneigt zu wollen, daß Gott von jedem geliebt werde, dessen Freundschaft ihm angenehm ist[21]). Trotzdem folgt nach Scotus nicht aus der Liebe zum unendlichen Gut die Liebe zum Geschöpf, wie auch nicht mit Naturnotwendigkeit der Verlust der Gottesliebe folgt aus dem Verlust der Nächstenliebe. Noch weniger ist es ein Widerspruch mit der Natur des Habitus, wenn er sich nur auf Gott bezieht und nicht auf den Nächsten[22]). Mit der Gottesliebe muß die Nächstenliebe stets verbunden sein auf Grund des göttlichen Gebotes der Nächstenliebe. Zum Akt der Gottesliebe ist ja der Habitus der Charitas notwendig oder wenigstens darf man in einem solchen Akt der Gottesliebe nicht gegen das Wesen dieses Habitus handeln; denn in letzterem Falle würde Gott, veranlaßt durch unser Mißverdienst, den Habitus und damit den Akt der Liebe zerstören. Der Habitus der Charitas neigt aber nur zu einer Gottesliebe, welche die Nächstenliebe nicht ausschließt. Würde man daher einen Akt der Gottesliebe, der die Nächstenliebe ausschließt, setzen, so würde man durch diesen Akt gegen den Habitus handeln und es könnte dieser Akt der Gottesliebe kein Akt der Cha-

[16]) Vgl. Egenter, a. a. O. S. 106.
[17]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 1—4; a. 2 q. 1; d. 27 a. 6 q. 1 ad 3.
[18]) S. th. 2,2 q. 25 a. 1.
[19]) In 3. S. d. 27 a. 8 q. 3 ad 1 in oppositum.
[20]) Rep III d. 27 q. u. n. 18.
[21]) Ox III d. 28 q. u. n. 2. [22]) l. c. n. 4.

ritas sein. Daher kann die Charitas niemals Prinzip eines Aktes sein, in dem Gott geliebt und der Nächste gehaßt wird. Kein Akt der Charitas darf daher die Nächstenliebe ausschließen oder ihr entgegengesetzt sein, wegen des Gebotes der Nächstenliebe muß man einen Akt setzen, der die Nächstenliebe einschließt, damit nicht der Habitus der Charitas durch Mißverdienst zerstört werde[23]).

Diese etwas unklaren Ausführungen können ergänzt werden aus der Parallelstelle in den Reportata. Hier unterscheidet Scotus deutlich zwischen der habituellen und aktuellen Nächstenliebe. Nach ihm ist es notwendig, daß jeder, der die Charitas hat, *habitualiter* auch den Nächsten liebt[24]). Bei der aktuellen Nächstenliebe stellt Scotus zwei Fragen: 1) Ist mit der Charitas notwendig der Haß des Nebenmenschen ausgeschlossen? An sich ist es kein Widerspruch, daß jemand im Besitze der Charitas ist und zugleich den Nächsten haßt. Daß der Haß des Nächsten nicht mit der Charitas zusammen bestehen kann, folgt vielmehr aus dem positiven Gebote der Nächstenliebe, wodurch dieser schlechte Akt verboten wird. Daher ist es nur infolge des Gebotes der Nächstenliebe notwendig, mit der Gottesliebe zusammen nicht den Nächsten zu hassen, weil sonst bei Übertretung des Gebotes die Charitas in der Seele des Menschen vernichtet wird[25]). — 2) Ist mit der Charitas notwendig eine aktuelle, positive Nächstenliebe verbunden? Wegen des Gebotes der Nächstenliebe ist ein positiver Akt der Nächstenliebe geboten, wenn eine Notwendigkeit dazu vorhanden ist. So ist es zwar für einen Einsiedler, der im Besitze der Charitas an seine Mitmenschen nicht denkt, notwendig, daß er nie den Nächsten haßt, doch ist es nicht erfordert, daß er einen positiven Akt der Nächstenliebe setzt[26]). Wenn der Doctor subtilis nur infolge des positiven Gebotes der Nächstenliebe eine Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe annimmt, so weicht er damit weit von den Anschauungen eines hl. Thomas ab und vertritt eine Ansicht, die dem Aquinaten gegenüber nicht als ein Fortschritt zu betrachten ist.

Nach Albert[27]) ist der Grund der Liebenswürdigkeit des Nächsten, die *ratio diligibilitatis*, die Möglichkeit, daß der Mensch als Ebenbild Gottes fähig ist, Gott in der Seligkeit zu besitzen, nach Bonaventura[28]) die Berufung zur Teilnahme an Gottes Gnade und Herrlichkeit, nach Thomas[29]) und Richard von Mediavilla[30]) die Teilnahmemöglichkeit an Gottes seligem Leben,

[23]) l. c. n. 4. [24]) Rep III d. 28 q. 2 n. 1. [25]) l. c. n. 5.
[26]) l. c.; vgl. Ox III d. 27 q. u. n. 10. 11.
[27]) In 3. S. d. 27 a. 5. [28]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 2 ad 1.
[29]) In 3. S. d. 27 q. 2 a. 4; d. 28 q. 1 a. 2 ad 3; S. th. 2,2 q. 44 a. 7.
[30]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 3 ad 3.

nach Scotus dagegen die Möglichkeit, daß der Mensch als Abbild Gottes das unendliche göttliche Gut lieben kann[31]). Obwohl diese *ratio diligibilitatis* sich in allen Menschen findet, ist doch nicht jeder Mensch mein Nächster. Nächster ist nur der, dessen Freundschaft dem Geliebten, nämlich Gott, angenehm ist, von dem der Geliebte geliebt sein will. Denn ich darf nicht wollen, daß Gott, der von mir am meisten geliebt wird, von einem Menschen geliebt werde, dessen Liebe ihm nicht genehm ist. Da wir nur von den Seligen im Himmel bestimmt wissen, daß ihre Liebe Gott angenehm ist, so muß ich absolut wollen, daß Gott von ihnen geliebt werde, sie muß ich also immer lieben. Von einem bestimmten Menschen auf Erden dagegen ist es zweifelhaft, ob seine Freundschaft Gott angenehm ist und daher muß ich ihn bedingungsweise lieben, d. h. wenn und wann es Gott gefällt, von ihm geliebt zu werden. Die Menschen auf Erden im allgemeinen kann ich immer lieben, weil vorausgesetzt wird, daß einige von ihnen Gott lieb sind. Die Verdammten dagegen sind sicher von der Nächstenliebe ausgeschlossen[32]).

Eine besondere Stellung unter den Nebenmenschen, die wir lieben müssen, nehmen die Feinde ein. Schon Albert[33]) unterscheidet am Feind das Schlechte, das wir natürlich nicht lieben, und den Menschen. Letzteren müssen wir lieben, weil er ja etwas Gutes in sich trägt, nämlich das Ebenbild Gottes und die Möglichkeit, mit Gott noch einmal vereinigt zu werden. Die gleiche Ansicht vertritt Bonaventura[34]). Auch nach Thomas[35]) und Richard von Mediavilla[36]) müssen wir die Feinde lieben, nicht ihrer Feindschaft wegen, wie auch die Sünder nicht ihrer Sünde wegen, sondern weil sie als Ebenbilder Gottes zur Aufnahme des göttlichen Lebens befähigt sind. Ebenso unterscheidet Scotus am Feinde zwei Rücksichten: den Feind als solchen und den Menschen, der unser Feind ist. Den Feind als solchen dürfen wir in keiner Weise lieben[37]). Bei der Liebe des Menschen, der unser Feind ist, unterscheidet Scotus wieder zwei Akte, den positiven Akt der Feindesliebe und den negativen Akt der Feindesliebe, d. h. das Nicht-Hassen. Notwendiger ist der negative Akt der Feindesliebe, weil dieser mehr durch das Gebot der Feindesliebe geboten ist. Ein doppeltes Gut kann ich nun dem Feinde abwünschen, ein geistiges Gut, z. B. Gottesliebe, Anhören von Messen, von Predig-

[31]) Ox III d. 30 q. u. n. 14.
[32]) Ox III d. 28 q. u. n. 5; vgl. Rep III d. 28 q. 2 n. 4; Ox III d. 30 q. u. n. 13.
[33]) In 3. S. d. 30 a. 1. [34]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 3.
[35]) In 3. S. d. 28 q. 1 a. 4; S. th. 2,2 q. 25 a. 6. 8; In 3. S. d. 30 q. 1 a. 1.
[36]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 3. [37]) Ox III d. 30 q. u. n. 2.

ten, von Ermahnungen, durch die er zur Gottesliebe bekehrt wird, oder ein indifferentes Gut, z. B. das Leben, Gesundheit, Reichtum. Ein solches geistiges Gut darf ich dem Feinde nicht abwünschen, da dies nicht vereinbar ist mit der vollkommenen Gottesliebe. Ein indifferentes Gut, das bald zum Guten, bald zum Bösen hingeordnet werden kann, darf ich dem Feinde abwünschen, weil ich es mir selbst oder der Feind es sich selbst abwünschen kann, sei es, daß man freiwillig darauf verzichtet oder seinen Verlust als Strafe Gottes für begangene Sünden annimmt[38]). Ohne Einschränkung darf ich dem Nächsten und dem Feinde nicht den Tod wünschen, weil nach dem Tode eine Bekehrung zu Gott unmöglich ist, während beim Verluste anderer indifferenter Güter, z. B. von Reichtum, eine Bekehrung noch stattfinden kann. Dagegen kann ich bedingungsweise jemanden den Tod wünschen, z. B. wenn ich glaube, daß er an seinem Lebensende ein schlechter Mensch ist[39]). Einen positiven Akt der Feindesliebe brauchen wir nicht zu setzen; denn niemand ist verpflichtet, an den Nächsten zu denken, daher ist auch niemand verpflichtet, ihn zu lieben, noch viel weniger besteht dann diese Pflicht beim Feinde. Nur in einem Falle ist man dazu verpflichtet, wenn nämlich offenbar eine Not des Nächsten oder des Feindes vorliegt, z. B. wenn er ohne mich nicht zur Liebe Gottes kommen kann, wenn er ein Ungläubiger ist und ohne mich nicht zum Glauben kommen kann oder ohne meine Zurechtweisung sich nicht zum Guten wendet. Hier besteht dann die Pflicht nicht nur dem Nächsten das Endziel, sondern auch die Güter, die zur Erreichung des Endzieles notwendig sind, zu wünschen und sie wirksam zu beschaffen, wenn die Möglichkeit gegeben ist[40]). Indifferente Güter, wie Reichtum, Gesundheit, muß ich dem Feinde nicht wünschen. Dagegen bin ich verpflichtet, innerlich wie äußerlich wirksam dem Feinde geistige Güter zu wünschen, besonders bin ich verpflichtet, für alle zu beten. Jedermann ist verpflichtet zu wollen, daß sein Gebet für Gute und Böse gelte in der Kirche; denn der wäre in der Kirche kein guter Christ, der nicht wollte, daß sein guter Akt für jedes Glied der Kirche gelte, für das Gott ihn annimmt[41]). Dem Nächsten und dem Feinde muß man das körperliche Leben innerlich wünschen, und ihm auch durch äußere Hilfe das Leben retten, wenn er in Todesgefahr schwebt und ihm sonst niemand helfen kann. Diese Pflicht kann man aber nicht aus der Hl. Schrift oder aus der Vernunft beweisen, sondern es ist das eine Liebespflicht[42]).

[38]) Ox III d. 30 q. u. n. 4. 5. [39]) l. c. n. 7.
[40]) l. c. n. 11. [41]) l. c. n. 12.
[42]) l. c.; vgl. Rep III d. 30 q. u. n. 3—7.

Der Habitus der Charitas erstreckt sich nach Scotus auf Freund und Feind, aber nicht auf unbeseelte und vernunftlose Geschöpfe, weil zu diesen eine Freundschaft, und darin besteht ja die Charitas, unmöglich ist. Doch kann ich aus Charitas wünschen, daß sie existieren und mir dienen zu einer Handlung, die mich wieder unterstützt in der Liebe zu Gott[43]). Schon nach der Lehre Alberts[44]) sind die vernunftlosen Geschöpfe nicht Gegenstand der Charitas, weil sie nicht die Fähigkeit besitzen an der ewigen Seligkeit teilzunehmen, aber die Liebe in ihrer allumfassenden, bewegenden Kraft zieht alles in ihren Bereich, auch das Unvernünftige. Nach Bonaventura[45]) ist die Liebe zu den unvernünftigen Geschöpfen kein Akt der Charitas, sondern ein Akt der natürlichen Liebe und Pietät. Da nach Thomas[46]) und Richard von Mediavilla[47]) die Charitas auf der Mitteilung des übernatürlichen seligen Lebens sich gründet, die vernunftlosen Geschöpfe daran aber nicht teilnehmen können, so ist zu ihnen eine freundschaftliche Liebe unmöglich. Wir können sie aber aus Charitas lieben, insofern wir wünschen, daß sie zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Menschen dienen mögen. Auch die Tugend der Charitas selbst kann nach Ansicht des Doctor subtilis Materialobjekt der Charitas sein, indem ich sie entweder mir oder dem Nächsten wünsche[48]). Schon Albert[49]) hatte die theologische Tugend der Liebe zum Gegenstand der Charitas gerechnet, ebenso Bonaventura[50]), der behauptet, daß sie zwar nicht mit freundschaftlicher, wohl aber mit begehrlicher Liebe zu lieben sei. Dem Seraphischen Lehrer folgen Richard von Mediavilla[51]) und Wilhelm von Ware[52]). Nach der Anschauung des hl. Thomas[53]) gehört diese Tugend zum Gegenstand der Charitas, wird aber nicht mit der freundschaftlichen oder wohlwollenden Liebe geliebt, sondern mit der *dilectio complacentiae.*

---

[43]) Ox III d. 32 q. u. n. 6.

[44]) In 3. S. d. 28 a. 2.

[45]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 1.

[46]) In 3. S. d. 28 q. 1 a. 2; S. th. 2,2 q. 25 a. 3.

[47]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 4.

[48]) Ox II d. 6 q. 2 n. 12; III d. 26 q. u. n. 21; Rep III d. 26 q. u. n. 22.

[49]) In 3. S. d. 28 a. 2. 3; In 1. S. d. 17 a. 3.

[50]) In 3. S. d. 28 a. 1 q. 5; In 1. S. d. 17 p. 1 a. 1 q. 2.

[51]) In 3. S. d. 27 a. 8 q. 3; In 1. S. d. 17 a. 1 q. 2.

[52]) *Dico autem quod caritas amore amicitiae nullo modo est diligenda, quia non est beatificabilis, et amore concupiscentiae est diligenda . . . et amore complacentiae.* In 1. S. q. 64 fol. 37^{v} a.

[53]) In 1. S. d. 17 q. 1 a. 5; S. th. 2,2 q. 25 a. 2; In 3. S. d. 28 q. 1 a. 1.

5. Ordnung und Verpflichtung der theologischen Tugend der Liebe.

Der Habitus der theologischen Tugend der Liebe erstreckt sich auf Gott als den Hauptgegenstand und auf die vernunftbegabten Geschöpfe als sekundäre Objekte. Damit ist schon eine gewisse Rangordnung der Liebe gegeben. Wie wir schon früher sahen, kann und muß man Gott aus natürlichen Kräften über alles lieben. Das zeigt uns die rechte Vernunft[1]). Da nun Harmonie zwischen Natur und Gnade besteht, so ist auch mit dem Habitus der Charitas an erster Stelle Gott zu lieben. Weil Gott das unendliche Gut ist, nimmt Gott die erste Stelle in der Rangordnung der Liebe ein[2]), er kann nie zuviel geliebt werden[3]), er darf nicht weniger geliebt werden als die Geschöpfe und darf in der Liebe mit diesen nicht auf gleicher Stufe stehen, sondern muß mehr als sie geliebt werden, sonst wird der Habitus der Charitas in uns zerstört[4]). Gott muß also über alles geliebt werden. Dieses Maß der Gottesliebe ist ja auch im Gebot der Gottesliebe vorgeschrieben.

Aber gerade über die Erfüllbarkeit und Bedeutung dieses Gebotes waren sich die scholastischen Theologen nicht einig. Nach Petrus Lombardus[5]) kann dieses Gebot hier auf Erden nur zum Teil erfüllt werden, entsprechend der in diesem Leben überhaupt möglichen Vollkommenheit. Nach Bonaventura[6]), Thomas[7]) und Richard von Mediavilla[8]) kann die Liebe zu Gott in zweifacher Weise das Herz des Menschen erfüllen: einmal so, daß das Herz des Menschen immer *actualiter* in der Liebe mit Gott verbunden ist oder so, daß das Herz nur *habitualiter* mit Gott vereinigt ist und jede gegenteilige sündhafte Anhänglichkeit ausgeschlossen wird. Der erste Modus ist die *perfectio patriae,* der zweite die *perfectio viae.* Im ersten Sinn sind wir darum nicht zur Erfüllung des Gebotes der Gottesliebe verpflichtet, es wird uns nur das Ideal gezeigt, dem wir nachstreben sollen. Nur im zweiten Sinne können und müssen wir das göttliche Gebot erfüllen. Scotus untersucht, um die wahre Bedeutung dieses Gottesgebotes zu erkennen, den Ausdruck „über alles lieben". Er unterscheidet eine extensive und intensive Liebe Gottes über alles. Erstere

[1]) Ox III d. 27 q. u. n. 15. 21.

[2]) Ox III d. 9 q. u. n. 14; d. 29 q. u. n. 2; Ox IV d. 50 q. 6 n. 8; Rep III d. 29 q. u. n. 2.

[3]) Rep II d. 6 q. 2. n. 5.

[4]) Rep I d. 17 q. 7 n. 11.

[5]) 3. S. d. 27 c. 6.

[6]) In 3. S. d. 27 a. 2 q. 6.

[7]) In 3. S. d. 27 q. 3 a. 4; d. 29 q. 1 a. 8 ad 1; S. th. 2,2 q. 44 a. 4 ad 2; a. 6; 2,2 q. 27 a. 5.

[8]) In 3. S. d. 27 a. 8 q. 2.

besteht darin, daß jemand Gott mehr liebt als alles andere und eher das Nichtsein des Geschöpfes will als das Nichtsein Gottes. Letztere äußert sich in der Weise, daß jemand mit größerem Affekt Gott liebt als alles andere. Scotus stimmt nun allen anderen Theologen bei, wenn er schreibt, daß kein andereres Geschöpf und nicht alle Geschöpfe zusammen mit der extensiven Liebe so zu lieben seien wie Gott[9]). Die intensive Liebe zerlegte man wieder in eine intensiv innigere Liebe und in eine intensiv stärkere Liebe. Als Beispiel für erstere führt man die Liebe der Mutter zu ihrem Kinde an, für letztere die Liebe des Vaters, der aus Liebe zu seinem Kinde sich einer größeren Gefahr aussetzt. Nach dieser Unterscheidung legte man das Gebot der Gottesliebe dahin aus, daß man wohl mit einer intensiv starken Liebe Gott über alles lieben müsse, aber nicht mit einer intensiv innigen Liebe; denn man liebe oft ein Geschöpf inniger als Gott. Diese Anschauung suchte man noch zu bekräftigen mit dem Hinweis, daß man sonst das Gebot der Gottesliebe hier auf Erden ganz erfülle, während doch nach Ansicht großer Theologen wie Augustinus[10]) und Petrus Lombardus[11]) dieses Gebot erst im Jenseits restlos von uns erfüllt werden könnte[12]). Diese Unterscheidung lehnt Scotus ab. Nach ihm wird nur dann etwas mehr geliebt, wenn man es stärker liebt, wenn man eher bereit ist, sich dafür einer Gefahr auszusetzen. Ist bei der intensiv innigen Liebe dieses Moment nicht vorhanden, so ist die Innigkeit wohl Zeichen, daß ein sinnliches Gefühl beteiligt ist, aber nicht Zeichen einer größeren Liebe[13]). Nach Scotus ist daher mit dem Ausdruck *super omnia* sowohl die extensive wie die intensive Liebe im erklärten Sinne von intensiv starker Liebe gemeint. Daher glaubt der Doctor subtilis, daß das Gebot der Gottesliebe auf Erden ganz erfüllt werden kann, aber nicht nach allen Rücksichten, wie es gefordert ist durch die Bestimmungen „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele". Unsere niederen Seelenkräfte hindern die höheren Seelenkräfte in diesem Leben und so kann das Gebot der Gottesliebe nach diesen Bestimmungen hier auf Erden von uns nicht erfüllt werden[14]).

Wann verpflichtet nun dieses Gebot der Gottesliebe? — Immer besteht die Pflicht, das Gegenteil, den Gotteshaß zu meiden. Manchmal besteht auch die Pflicht zu einem Akt der Gottesliebe.

[9]) Ox III d. 27 q. u. n. 16.
[10]) De perfectione iustitiae hominis c. 8 n. 19 (PL 44, 301).
[11]) 3. S. d. 27 c. 6.
[12]) Ox III d. 27 q. u. n. 16.
[13]) l. c. u. 17; vgl. Rep III d. 29 q. u. n. 4.
[14]) l. c. vgl. Rep III d. 27 q. u. n. 15.

nn dieser Akt strebt nach dem Endzweck und seine *bonitas* fließt er auf alle Akte, die nur die Mittel zum Endzweck zum Gegenand haben. Wie nun der Mensch verpflichtet ist, manchmal einen gendhaften Akt zu setzen, so ist er auch verpflichtet, dieses Get zu halten und einen Akt der Gottesliebe zu setzen. Näher rd der Zeitpunkt dieser Pflicht vielleicht bestimmt durch das bbatgebot und das Gebot der Kirche über die Sonntagspflicht. nders verhält es sich mit dem Gebot der Nächstenliebe, wie schon her gezeigt wurde[15]).

Die zweite Stelle in der Rangordnung der Liebe nimmt das gene Ich ein. Denn nach der Liebe zu Gott wünscht jemand s Charitas, er liebe das, wodurch man nach Gott strebt, nämlich e Liebe zu Gott und indem er sich das wünscht, liebt er sich. ist es Pflicht, sich selbst nach Gott zu lieben[16]). Aber auch bei ser Selbstliebe ist nicht das eigene Ich der Hauptgegenstand der ebe, sondern Gott. Sich selbst wünscht man nur den Akt oder n Habitus der Liebe, mit dem man zu Gott gelangt und so liebt n sich aus Charitas[17]). Nach der Liebe zu Gott ist jeder verichtet, sich selbst zuerst zu lieben und dann erst den Nächsten. her ist es niemals erlaubt, zu sündigen, um dem Nächsten zu fen. Jeder muß in sich eher die Sünde meiden, als das Heil des chsten suchen, weil die geordnete Charitas eher an sich denkt an den Nächsten[18]).

Nach dem eigenen Ich steht an dritter Stelle der Nächste. s Maß der Nächstenliebe ist festgelegt im Gebot der Nächstenbe[19]). Scotus hat die Rangordnung in der Liebe im Anschluß Augustinus[20]) ganz wie die Theologen vor ihm festgelegt. sei nur hier darauf hingewiesen, wie bei Thomas[21]) und Riard von Mediavilla[22]) aus der Auffassung der Charitas als ttesfreundschaft, die als notwendige Grundlage die *communicatio titudinis* hat, auch ganz naturgemäß die entsprechende Rangdnung der Objekte der Liebe sich ergibt. An erster Stelle steht tt, der seinem Wesen nach das selige Leben, die *beatitudo* bezt, an zweiter Stelle steht der Mensch, der teilnimmt an diesem igen Leben, es folgt der Nächste als Mitteilnehmer an diesem

[15]) Ox III d. 27 q. u. n. 18; vgl. Ox II d. 28 q. u. n. 8.
[16]) Ox III d. 29 q. u. n. 2. 3.
[17]) l. c. n. 4; vgl. Rep III d. 29 q. u. n. 3.
[18]) Ox IV d. 5 q. 3 n. 1; vgl. Ox IV d. 50 q. 6 n. 8; Rep III d. 29 q. u. n. 2.
[19]) Ox III d. 27 q. u. n. 21; Ox IV d. 21 q. 2 n. 8; Rep II. d. 6 q. 2 n. 5.
[20]) De doctr. christ. L. i. c. 27 n. 28 (PL 34,29—30).
[21]) In 3. S. d. 29 q. 1 a. 5; S. th. 2,2 q. 26 a. 2; a. 4; a. 5.
[22]) In 3. S. d. 29 a. 1 q. 1—4.

Gut und schließlich der eigene Körper, der nicht mehr *particeps beatitudinis* ist, aber noch durch ein Überfließen, eine *redundantia*, daran teilnimmt.

Eine weitere Rangordnung in der Nächstenliebe stellt Scotus im Gegensatz zu den anderen Theologen seiner Zeit nicht auf. Es war damals eine Streitfrage[23]), ob bei der Ordnung in der Nächstenliebe mehr der moralische, sittliche Wert, die Verbindung mit Gott oder die auf natürliche freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehungen beruhende Verbindung ausschlaggebend sei, ferner ob diese Ordnung in der Charitas, so wie sie hier auf Erden besteht, auch dann für den Himmel gelte. An einer Stelle spielt Scotus auf diese Kontroverse einmal an, wo er davon spricht, daß nach Gott nur dann das Bessere mehr geliebt werde, wenn es ebenso geeint sei mit dem Liebenden wie das weniger Gute; denn die Liebe beruhe auf einer Einheit[24]). Dagegen untersucht Scotus die Frage, ob der Mensch verpflichtet ist, aus Liebe die Gebote Gottes zu halten. Seine Antwort lautet ganz ähnlich wie die des hl. Thomas[25]), daß sowohl jener, der die Tugend der Charitas besitzt, wie jener, der im Stande der Todsünde sich befindet, in keiner Weise dazu verpflichtet ist, die Gebote Gottes aus Liebe zu halten[26]).

6. Vortrefflichkeit und Wirkung der theologischen Tugend der Liebe.

Obwohl Scotus nicht in einer eigenen Untersuchung die Vortrefflichkeit des Aktes und des Habitus der theologischen Tugend der Liebe behandelt hat, so sind doch eine Reihe von Stellen bei ihm zu finden, in denen er diese Tugend preist. Die Tugend der Charitas ist die Königin der Tugenden[1]), sie ist die höchste Vervollkommnung des menschlichen Willens[2]), sie ist der vornehmste Habitus[3]), der vollkommenste Habitus hier im Leben und drüben im Jenseits, vollkommener als der Glaube[4]), sie ist das größte und vortrefflichste Geschenk Gottes[5]). Die theologische Tugend der Liebe ist Anteilnahme an Gott selbst, an seiner unendlichen Vollkommenheit[6]), ist die Wurzel und Seele des geistlichen Lebens, die Grund-

[23]) Vgl. Albert, In 3. S. d. 29 a. 1; Thomas, S. th. 2,2 q. 26 a. 8; In 3. S. d. 29 q. 1 a. 2; Petrus Lombardus, 3. S. d. 29 c. 2; Richard von Mediavilla, In 3. S. d. 29 a. 1 q. 3; Bonaventura, In 3. S. d. 29 a. 1 q. 3.

[24]) Ox IV d. 50 q. 6 n. 9.

[25]) In 3. S. d. 36 q. 1 a. 6; S. th. 1,2 q. 100 a. 10.

[26]) Ox II d. 28 q. u. n. 3; Rep II d. 28 q. u. n. 6.

[1]) Rep III d. 26 q. u. n. 18.
[2]) Ox III d. 33 q. u. n. 18.
[3]) Rep IV. d. 14 q. 2 n. 13.
[4]) Rep IV d. 49 q. 2 n. 11.
[5]) Ox III d. 34 q. u. n. 3.
[6]) Ox III d. 13 q. 4 n. 14.

lage für jede verdienstliche Handlung[7]), sie scheidet die Söhne des Reiches von den Söhnen des Verderbens, stellt mit Gott, dem Endziel die innigste Verbindung her, die hier auf Erden möglich ist[8]). Sie ist der geistige Schmuck und die Zierde der Menschenseele, welche Gott wohlgefällt[9]), das hochzeitliche Kleid der Seligen[10]), eine geistige Vermählung mit Gott[11]), sie macht die Menschenseele gottförmig, gleicht die Seele ganz Gott wieder an[12]). Ohne die Tugend der Charitas ist alles tot, denn sie ist ja das Leben[13]).

Der Akt dieser Tugend, der Akt der Gottesliebe ist daher immer recht und gut[14]), es ist der einzige Akt, der nur durch sein Objekt schon gut ist[15]), kein Akt kann besser sein als der Akt der Gottesliebe[16]), weil man sich mit ihm am vollkommensten zu Gott hinwendet[17]). Der Akt der Charitas ist ein vollkommen verdienstlicher Akt[18]), wer aus Liebe handelt, ist ein Freund Gottes[19]).

Die menschliche Seele geschmückt mit der Tugend der Charitas wird Gott lieb, sodaß er sie mit der *acceptatio specialis* annimmt, durch die Charitas erst wird die Seele würdig der ewigen Seligkeit[20]). Wie der Verstand mit dem übernatürlichen Habitus des Glaubens vervollkommnet werden muß, so muß der Wille mit dem Habitus der Charitas geschmückt sein und dann erst wird die Seele von Gott akzeptiert[21]). Die Tugend der Charitas ist freilich nicht Grund der *acceptatio* Gottes in dem Sinne, daß sie formell den göttlichen Akt der *acceptatio* verursacht, das geschieht vom göttlichen Willen. Wohl aber verleiht die Charitas dem Objekte jene Eigenschaft und jene Würdigkeit, daß es vor einem anderen Objekte, das eben die Charitas nicht besitzt, von Gott mit der *acceptatio specialis* angenommen wird[22]). Scotus macht das durch folgenden Beweis klar: Jeder, der ein Gut wegen seiner selbst mit wohlwollender Liebe, nicht mit eifersüchtiger Liebe liebt, liebt alle die, welche jenes liebenswürdige Gut lieben und all das, was Grund zu dieser Liebe gibt oder zu dieser Liebe geneigt macht. Nun liebt

---

[7]) Rep II d. 26 q. u. n. 7.
[8]) Ox II d. 27 q. u. n. 3.
[9]) Ox I d. 17 q. 3 n. 23.
[10]) Rep III d. 18 q. 3 n. 4.
[11]) Ox IV d. 4 q. 4 n. 1.
[12]) Ox IV d. 6 q. 11 n. 4; vgl. II d. 26 q. u. n. 4.
[13]) Rep IV d. 14 q. 2 n. 4.
[14]) Ox II d. 23 q. u. n. 5; vgl. Rep II d. 23 q. u. n. 4.
[15]) Ox Prol. q. 4 n. 44.
[16]) Ox II d. 6 q. 2 n. 13.
[17]) Ox II d. 43 q. 1 n. 5; vgl. Rep IV d. 43 q. u. n. 5.
[18]) Ox III d. 26 q. u. n. 21.
[19]) Ox II d. 7 q. u. n. 11.
[20]) Ox IV d. 1 q. 1 n. 31.
[21]) Ox III d. 25 q. 1 n. 2.
[22]) Rep I d. 17 q. 2 n. 5. 6.

aber in dieser Weise Gott sich selbst, somit also auch all das, was ihn lieben kann und was zu dieser Liebe geneigt macht. Da nun der Habitus der Charitas zur Liebe Gottes geneigt macht, so kann der Habitus der Charitas von Gott geliebt werden und kann Grund sein für jene *acceptatio specialis,* mit welcher der Träger der Charitas von Gott angenommen wird. Die Tugend der Charitas bewirkt daher, daß sowohl die Person, welche im Besitze der Charitas ist, als auch der Akt, der gemäß der Neigung der Liebe gesetzt wird, von Gott mit der *acceptatio specialis* angenommen wird[23]). Nach Scotus ist also diese *acceptatio specialis*, die Annahme zum ewigen Leben, durchaus keine rein äußere willkürliche Annahme, sie hat vielmehr einen in uns selbst liegenden Grund, nämlich die theologische Tugend der Charitas, welche die *acceptabilitas,* die Fähigkeit und Würdigkeit zur Akzeptation von seiten Gottes sowohl für die ganze Person wie auch für den Akt verleiht[24]).

Dadurch, daß die ganze Person oder der Akt von Gott angenommen wird mit der *acceptatio specialis* zum ewigen Leben, bekommt die Person oder der Akt eine neue Güte, die *bonitas meritoria.* Scotus unterscheidet neben der natürlichen Güte noch eine dreifache moralische Güte: die *bonitas ex genere*, die *bonitas virtuosa* und die *bonitas meritoria.* Letztere setzt die beiden ersten voraus und kommt einem Akte dann zu, wenn er gesetzt wird in Übereinstimmung mit dem Prinzip des Verdienstes, der Charitas, um so schließlich von Gott angenommen zu werden als würdig des ewigen Lebens[25]). Ein Akt, der schon moralisch gut ist, erhält diese verdienstliche Güte aus der entsprechenden Beziehung zum Endzweck und diese Beziehung wieder aus der Tugend der Charitas[26]). Damit ist die Charitas Prinzip des verdienstlichen Handelns[27]). Der verdienstliche Akt hat nämlich eine doppelte Relation, einmal zum freien Willen, sodann zu dessen übernatürlicher Form, zur Charitas. Denn nur dann wird die Handlung eines Menschen als verdienstlich angenommen, wenn dieser Mensch durch die Charitas von Gott angenommen wird[28]). Allein es fragt sich nun, ob es zur Verdienstlichkeit der einzelnen Handlung genügt, daß das Subjekt im Besitze der Charitas ist oder ob außerdem noch gefor-

[23]) Rep I d. 17 q. 2 n. 7–9; vgl. Ox I d. 17 q. 3 n. 23.

[24]) Vgl. P. Minges, Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus: Theol. Quartalschr. 89 (1907) S. 81—85.

[25]) Ox II d. 7 q. u. n. 11; vgl. Rep II d. 40 q. u. n. 2; d. 7 q. 3 n. 27; Quodl. q. 17 n. 13.

[26]) Ox II d. 40 q. u. n. 4; vgl. d. 41 q. u. n. 2.

[27]) Rep III d. 2 q. 2 n. 4; Ox IV d. 50 q. 6 n. 7.

[28]) Quodl. q. 17 n. 3—4.

dert wird, daß der Handelnde selbst subjektiv durch einen Akt jede Handlung auf Gott, das letzte Ziel, hinordnet.

Nach Scotus gibt es drei Arten, mit denen ein Akt aus Liebe zum Endziel hingeordnet werden kann: 1) aktuell, wenn man aktuell an das Endziel denkt, es liebt und seinetwegen etwas will; 2) virtuell, wenn man nach Erkenntnis und Liebe des Endzweckes eine Sache will, dabei aber nicht diese auf das Endziel aktuell bezieht und daran nicht aktuell denkt und es liebt; 3) habituell, wenn ein Akt, der sich auf das Endziel beziehen läßt, gesetzt wird im Stande der Charitas[29]). In dreifacher Weise kann sodann ein Akt nicht zum Endziel bezogen werden: 1) negativ, wenn er weder aktuell noch virtuell bezogen wird; 2) privativ, wenn er seiner Natur nach nicht geeignet ist, durch die Charitas auf das Endziel bezogen zu werden, wie die läßliche Sünde; 3) konträr, wenn er das Prinzip das ihn zum Endziel beziehen sollte, nämlich die Charitas, zerstört, wie die schwere Sünde[30]). Nach Scotus genügt es zur Verdienstlichkeit eines Aktes nicht, daß das Subjekt nur die Charitas besitzt[31]). Ein Akt ist dann verdienstlich, wenn er mit der Charitas aktuell auf das Endziel bezogen wird, sehr wahrscheinlich auch dann, wenn er nur virtuell bezogen wird. Wird der Akt dagegen nur habituell bezogen, so ist es zweifelhaft, ob ein solcher Akt noch verdienstlich ist oder ob ein indifferenter Akt oder eine läßliche Sünde vorliegt. Nach Scotus liegt zwar in dieser Handlung keine solche Unordnung vor, welche zu einer Sünde genügt, aber diese Handlung ist auch nicht verdienstlich, weil jeder verdienstliche Akt wenigstens virtuell zum Endziel bezogen sein muß; sie ist daher indifferent[32]). Wie Scotus lehren auch Albert[33]), Bonaventura[34]), Thomas[35]) und Richard von Mediavilla[36]), daß die Charitas die Wurzel des Verdienstes sei. Während aber Thomas[37]) nur eine habituelle Hinordnung des Aktes auf das Endziel durch die Gottesliebe verlangt, ist nach Bonaventura[38]) und Richard von Mediavilla[39]), die in diesem Punkte mit dem Doctor subtilis übereinstimmen, eine virtuelle Beziehung erfordert.

---

[29]) Ox II d. 41 q. u. n. 2.
[30]) l. c. n. 3.
[31]) Quodl. q. 17 n. 5.
[32]) Ox II d. 41 q. u. n. 3. 4; vgl. Rep II d. 41 q. u. n. 3.
[33]) In 3. S. d. 27 a. 4.
[34]) In 3. S. d. 27 a. 2 q. 1.
[35]) In 3. S. d. 30 q. 1 a. 5; S. th. 1,2 q. 114 a. 4.
[36]) In 3. S. d. 30 a. 1 q. 4.
[37]) Vgl. V. Cathrein, Zeitschr. für Aszese u. Mystik 6 (1931) S. 15—32.
[38]) In 2. S. d. 40 a. 1. q. 3; vgl. J. Kaup, a. a. O. S. 84 ff.
[39]) In 2. S. d. 41 a. 1 q. 2.

Im verdienstlichen Akt sind also zwei Prinzipien tätig, der Wille und der Habitus der Charitas, der die Beziehung zum Endzweck gibt. Beide Prinzipien sind aktiv, denn die Charitas gibt nicht nur eine *inclinatio,* sondern ist auch aktives Prinzip[40]). Jedoch ist die Charitas nicht *causa prima*, sondern der Wille, der Habitus der Charitas ist *causa secunda.* Im verdienstlichen Akt müssen wir daher zwei Rücksichten unterscheiden: die Substanz des Aktes und die *ratio meriti.* Für die Substanz des Aktes ist der Wille die *causa prima,* der Habitus die *causa secunda;* für die *ratio meriti* dagegen ist der Habitus der Charitas die *causa principalior* und die Potenz *causa minus principalis.* Denn eher wird ein Akt von Gott als würdig des ewigen Lebens angenommen, weil er von der Charitas, als weil er vom freien Willen gesetzt ist, obwohl beides zum verdienstlichen Akt notwendig gefordert wird[41]). Wenn auch nach Scotus die Charitas die Wurzel und das Prinzip des Verdienstes ist, so sind doch nicht alle verdienstlichen Handlungen *actus a charitate eliciti,* sondern zu den verdienstlichen Handlungen werden auch gerechnet jene Akte anderer Tugenden, die von der Liebe befohlen sind, *actus a charitate imperati*[42]).

Die einzelnen Tugenden sind ohne die theologische Tugend der Liebe in ihrer Art vollkommen. Doch fehlt ihnen ohne die Charitas eine letzte bestimmte Vollkommenheit. Die Tugenden sollen nämlich den Menschen vervollkommnen und ihn hinordnen zu seinem letzten Zweck. Nun können aber die Tugenden ohne die Charitas den Menschen nicht zum Endziel ordnen, weil keine Tugend ohne die Liebe die Hinordnung zum Endziel gibt. Erst die Charitas kann das tun. Es fehlt diesen Tugenden daher ohne die Charitas eine letzte Vollendung, sie sind ohne Form, „inform". Ihre letzte Vervollkommnung erhalten die Tugenden durch die Charitas, welche sie hinordnet zum Endziel und dadurch ist die Charitas *forma virtutum*[43]). Scotus stimmt hier mit Bonaventura[44]), Thomas[45]) und Richard von Mediavilla[46]) überein, die ebenfalls erklären, daß erst die Charitas den Tugenden die *ratio perfectae virtutis* verleiht und daß sie durch die Hinordnung der Tugendakte zum Endziel Form dieser Tugenden wird. So können alle Tugenden, auch

[40]) Rep II d. 29 q. 1 n. 3; vgl. Ox I d. 17 q. 3 n. 23.
[41]) Ox I d. 17 q. 3 n. 27; vgl. Rep II d. 29 q. 1 n. 6.
[42]) Rep III d. 26 q. u. n. 20. 21.
[43]) Ox III d. 36 q. u. n. 26.
[44]) In 3. S. d. 36 a. 1 q. 6.
[45]) S. th. 1,2 q. 65 a. 4; q. 71 a. 4; 2,2 q. 4 a. 5; q. 23 a. 6; a. 8.
[46]) In 2. S. d. 27 a. 1 q. 3; In 3. S. d. 23 a. 4 q. 2; a. 5 q. 1; d. 26 a. 3 q. 1.

die theologischen Tugenden wie Glaube und Hoffnung, „informe" sein, die Charitas aber selbst niemals[47]).

Eine andere Wirkung der Charitas besteht darin, daß sie eine *causa activa* der *beatitudo* wird. Gott könnte zwar nach der *potentia absoluta* auch einem Menschen die ewige Seligkeit und den Genuß Gottes gewähren ohne den Habitus der Charitas[48]). Doch nach der *potentia ordinata* ist der Habitus der Charitas erfordert und zwar als *causa activa* der Seligkeit[49]). Daraus folgt wiederum, daß die Seligkeit umso größer ist, je größer in dem Seligen die Charitas[50]) ist. Die Größe der Charitas in einem Menschen bestimmt daher, wie schon Albert[51]), Bonaventura[52]), Thomas[53]) und Richard von Mediavilla[54]) lehren, den Grad der künftigen Seligkeit[55]).

7. Vermehrung der theologischen Tugend der Liebe.

Daß die theologische Tugend der Liebe vermehrt werden kann, und zwar innerlich, der Substanz nach, bedarf nach Scotus keiner weiteren Begründung, es wurde damals von den Theologen, die einen Habitus der Charitas annahmen, allgemein anerkannt[1]). Wie dagegen die Art und Weise der Vermehrung und des Wachstums der Liebe zu erklären sei, wurde ganz verschieden beantwortet. Scotus widmet dieser Untersuchung ein großes Interesse, beschäftigt er sich doch in drei großen Quästionen mit diesem Problem. In der ersten Quästio stellt er die Frage, ob beim Wachstum der Liebe die frühere Liebe ganz zerstört werde, wenn der neue Grad der Liebe in der Seele entstehe, so daß von der früheren Charitas gar nichts in der neuen vermehrten Charitas enthalten sei. Anlaß zu dieser Ansicht[2]) mag die Überlegung gegeben haben, daß der Charitas als *forma simplex* wesentlich die Einfachheit zukommt, daß sie somit bei einem Wachstum nicht Subjekt einer Veränderung sein kann. Vollzieht sich dagegen das Wachstum in der Weise, daß die frühere Charitas ganz zerstört wird und eine größere an ihre Stelle tritt, so bleibt die Einfachheit gewahrt, wenn

[47]) Rep III d. 25 q. u. n. 11; Ox II d. 6 q. 2 n. 2; d. 27 q. u. n. 3.

[48]) Rep III d. 18 q. 3 n. 10; vgl. Rep IV d. 49 q. 4 n. 10; Ox I d. 1 q. 4, n. 15; d. 17 q. 3 n. 33.

[49]) Rep II d. 29 q. 1 n. 3; Rep III d. 18 q. 3 n. 7; Ox III d. 13 q. 4 n. 21; IV d. 49 q. 11 n. 10; Rep IV d. 49 q. 10 n. 9.

[50]) Ox IV d. 50 q. 6 n. 5. 7. 8.

[51]) In 2. S. d. 38 a. 1; In 4. S. d. 49 a. 2 ad 1; In 3. S. d. 27 a. 3.

[52]) In 3. S. d. 27 a. 2 q. 1. [53]) In 3. S. d. 23 q. 1 a. 1 ad 4.

[54]) In 3. S. d. 23 a. 1 q. 2 ad 3. [55]) Ox I d. 17 q. 5 n. 2.

[1]) Ox I d. 17 q. 4 n. 1; vgl. Rep I d. 17 q. 7 n. 11.

[2]) Dies vertritt Gottfried von Fontaines. Quodl. 7 q. 7.

auch nicht mehr die numerisch gleiche Charitas vorhanden ist. Scotus verwirft wie Thomas[3]) und Richard von Mediavilla[4]) diese Anschauung. Nach ihm ist die frühere Charitas auch nach dem Wachstum in der vermehrten Charitas vorhanden, nur mit dem Unterschiede, daß sie jetzt als Teil in der vermehrten Charitas erhalten bleibt, während sie früher ein Ganzes bildete[5]).

In der zweiten Quästio seiner Untersuchung fragt nun Scotus, ob die Charitas, die ja bei der Vermehrung nicht zerstört wird, in sich vermehrt wird oder ob das Wachstum der Liebe darin besteht, daß zwar die *forma charitatis* unverändert bleibt, die Charita aber immer festere Wurzeln schlägt in ihrem Subjekt, daß also nicht die Charitas in sich verändert wird, sondern nur ihre *inhaerentia* wächst. Diese Ansicht, die wiederum die wesentliche Einfachheit der *forma charitatis* zu wahren sucht, wird bekanntlich auch dem hl. Thomas[6]) zugeschrieben, obwohl Suarez und Silvester Maurus glauben, daß Thomas auch ein Wachstum der Liebe in sich angenommen habe[7]). Scotus lehnt mit Richard von Mediavilla[8]) diese Erklärung des Wachstums der Liebe ab. Denn nach dieser Anschauung wäre die Charitas in sich unverändert, daher die Charitas jedes Seligen gleich der Charitas Christi. Da ferner die Charitas das Maß der Seligkeit bestimmt, so würde jeder Selige die nämliche *beatitudo* besitzen wie Christus, was aber sicher falsch ist[9]). Ein Wachstum der Charitas durch eine größere *inhaerentia* ist aber unmöglich; denn entweder ist diese *inhaerentia* selbst eine absolute Form; dann ist hier die gleiche Schwierigkeit gegeben wie bei der Vermehrung der *forma charitatis;* oder die *inhaerentia* ist nur eine Beziehung, dann scheint aber diese nicht wachsen zu können, ohne daß das Fundament der Beziehung und damit wieder die Liebe in sich wächst[10]). Nach Scotus wächst also die Charitas in sich, die vermehrte Charitas besteht aus der früheren Charitas und dem neu hinzugekommenen Grad[11]).

Wie entsteht nun dieser neu hinzukommende Grad bei der Vermehrung der Charitas? Diese Frage beantwortet Scotus in der dritten Quästio seiner Untersuchung. Es wurde die Ansicht vorgetragen, daß der neu hinzukommende Grad durch *extractio* entstehe und zwar entweder aus dem Subjekt der Liebe, aus dem

[3]) In 1. S. d. 17 q. 2 a. 1. [4]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 2.
[5]) Ox I d. 17 q. 4 n. 9; vgl. Rep I d. 17 q. 3 n. 3.
[6]) S. th. 2,2 q. 24 a. 5; vgl. dagegen In 1. S. d. 17 q. 2 a. 1—2.
[7]) Vgl. L. Lercher, a. a. O. IV n. 19.
[8]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 2. [9]) Ox I d. 17 q. 5 n. 2.
[10]) l. c. n. 3.
[11]) Ox I d. 17 q. 5 n. 6; vgl. Rep I d. 17 q. 4 n. 3.

Willen oder aus der früheren noch nicht vermehrten Charitas. Letztere Auffassung finden wir bei Heinrich von Gent[12]). Beide Meinungen lehnt Scotus ab[13]). Das Wachstum der theologischen Tugend der Charitas geschieht vielmehr durch eine *additio*, dadurch nämlich, daß Gott einen neuen Grad der Liebe der früheren Charitas hinzufügt[14]). Scotus folgt mit dieser Auffassung seinen Ordensbrüdern Bonaventura[15]) und Richard von Mediavilla[16]). Allein hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Die Charitas ist eine *forma simplex*. Wie kann nun zu ihr ein neuer Grad hinzugefügt werden, ohne daß diese Form sich ändert? Scotus antwortet: Der neue Grad tritt zur früheren Charitas wie eine *nota individualis* zur *species* oder *quidditas*. Wie nämlich durch die *nota individualis* nicht die *species* oder *quidditas* in eine andere *species* oder *quidditas* geändert wird, wohl aber eine nähere Bestimmung bekommt, so wird auch durch den neu hinzukommenden Grad der Liebe die frühere Charitas vermehrt, aber doch nicht verändert[17]). Durch den neu hinzukommenden Grad entsteht aber keine *compositio* mit dem früheren Grad der Liebe, weil beide sich nicht wie Potenz und Akt verhalten, sondern es entsteht nach dem Doctor subtilis eine *unitas unigeneitatis*[18]).

Wie Thomas[19]), Bonaventura[20]), Heinrich von Gent[21]), Richard von Mediavilla[22]), Wilhelm von Ware[23]) lehrt auch Scotus, daß Gott allein die *causa efficiens* beim Wachstum der Charitas ist; denn Gott gießt diesen Habitus ein und verleiht ihm auch das Wachstum. Beim Wachstum schafft Gott einen neuen Grad der Charitas und führt ihn der vorhandenen zu[24]). Der Mensch kann aber durch einen *actus meritorius* sich das Wachstum der Liebe verdienen[25]). Scotus untersucht nicht mehr weiter die Frage, ob durch jeden verdienstlichen Akt die Charitas vermehrt wird, wie es seine Zeitgenossen tun. Nach Thomas[26]),

---

[12]) Quodl. 5 q. 19.
[13]) Ox I d. 17 q. 6 n. 1.
[14]) l. c. n. 3.
[15]) In 2. S. d. 27 a. 2 q. 2; In 1. S. d. 17 p. 2 a. 1 q. 2.
[16]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 2.
[17]) Ox I d. 17 q. 6 n. 4; vgl. Rep I d. 17 q. 3 n. 6; Ox I d. 17 q. 5 n. 7; Rep I d. 17 q. 4 n. 3.
[18]) Rep I d. 17 q. 6 n. 5.
[19]) In 1. S. d. 17 q. 2 a. 2 ad 4.
[20]) In 1. S. d. 17 p. 2 a. 1 q. 2.
[21]) Quodl. 5 q. 19. 23.
[22]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 3.
[23]) „...*non quod talis actus mortalis directe attingat ipsam caritatem corumpendo sicut nec aliquis actus augeat directe et attingendo ipsam essentiam caritatis, sed solum meritorie...*" In 1. S. q. 67 fol 40va ad 2.
[24]) Ox I d. 17 q. 6 n. 3.
[25]) Ox I d. 17 q. 4 n. 3.
[26]) In I. S. d. 17 q. 2 a. 3.

Richard von Mediavilla[27]) und Wilhelm von Ware[28]) verdienen wir nur dann durch einen *actus meritorius* ein Wachstum der Charitas, wenn dieser Akt *secundum totam virtutem* mit der Charitas gesetzt wird. Ist der Akt nicht in dieser Weise gesetzt worden, so ist er nur eine Disposition für eine spätere Vermehrung der Charitas.

Gibt es nun eine Grenze für das Wachstum der Charitas? Nach Scotus kann der Habitus der Liebe nicht bis in das Unendliche vermehrt werden. Die Grenze für das Wachstum der Charitas bestimmt entweder das Subjekt, das Träger des Habitus ist, oder die göttliche Weisheit hat für das Wachstum einen Terminus bestimmt. Die dann noch folgenden verdienstlichen Akte können die Charitas nicht mehr vermehren[29]). Scotus folgt hier der allgemeinen Anschauung der Theologen seiner Zeit, wie wir sie auch bei Bonaventura[30]), Thomas[31]), Heinrich von Gent[32]) Richard von Mediavilla[33]) und Wilhelm von Ware[34]) finden.

8. Verminderung und Verlust der theologischen Tugend der Liebe.

Manche Theologen faßten das Wachstum der theologischen Tugend der Liebe als einen Reinigungs- und Läuterungsprozeß auf, bei dem die Seele immer mehr von der bösen Begierlichkeit befreit werde. Folgerichtig kamen sie dann zur Anschauung, daß mit dem Wachsen der Begierlichkeit die Charitas vermindert werde[1]). Diese Meinung lehnt Scotus ab[2]). Er untersucht die verschiedenen Möglichkeiten der Verminderung der Charitas und findet deren vier, zwei wenn man die Charitas betrachtet und zwei, wenn man die Ursache der Verminderung in Betracht zieht: die Verminderung der Charitas in sich, die Verminderung ihrer *inhaerentia* im Subjekt, die Verminderung durch Gott oder durch ein Mißverdienst des Menschen[3]). Nach den beiden ersten Weisen ist nach Scotus eine Verminderung der Charitas an sich möglich. Denn sowohl die Charitas in sich wie auch ihre *inhaerentia* lassen ver-

---

[27]) In 1 S. d. 17 a. 2 q. 3.

[28]) „*et ideo non augetur ex omni actu essentialiter, sed ex actu perfecto in se vel in virtute plurium praecedentium.*" In 1. S. q. 67 fol. 40^{v}a.

[29]) Ox II d. 7 q. u. n. 27; Rep III d. 13 q. 3 n. 15.

[30]) In 1. S. d. 17 p. 2 a. 1 q. 4. [31]) In 1. S. d. 17 q. 2 a. 4.

[32]) Quodl. 5 q. 22. [33]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 4.

[34]) „*. . . non potuit caritas per comparationem ad talem actum meritorium augeri in infinitum . . .*" In 1. S. q. 68 fol. 41^{r}a.

[1]) So Wilhelm von Auxerre; vgl. J. Kaup. a. a. O. S. 89.

[2]) Rep I d. 17 q. 7 n. 3—5.

[3]) l. c. n. 6.

schiedene Grade zu, so daß ein Grad nach dem anderen weggenommen werden könnte[4]). Auch Heinrich von Gent[5]) und Richard von Mediavilla[6]) lehren, daß die Charitas an sich vermindert, wie sie ja auch durch Grade vermehrt werden kann. Ja, Thomas[7]), Richard von Mediavilla[8]) und Wilhelm von Ware[9]) nehmen sogar wirklich eine Verminderung der Verwurzelung, der *radicatio* und *adhaesio* der Charitas im Subjekt durch die läßliche Sünde an, während Scotus nur von der Möglichkeit spricht. Denn nach der Anschauung dieser Theologen wird durch die läßliche Sünde eine Disposition zu einem der Charitas entgegengesetzten Habitus in der Seele geschaffen und dadurch die *radicatio* der Charitas in der Seele des Menschen geschwächt.

Von einem geschaffenen Wesen kann die Charitas nicht effektiv vermindert werden. Denn eine Verminderung der Charitas ist eine *annihilatio*, ein Zurücksinken in das Nichts, das nur Gott zur Ursache haben kann[10]). Nach der *potentia absoluta* könnte Gott zwar wegen einer läßlichen Sünde den Habitus der Charitas vernichten, aber nach der *potentia ordinata* tut Gott das nicht; denn er hat als sein Gesetz aufgestellt, für eine kleine Sünde nicht ein großes Gut hinwegzunehmen. Wie er nämlich in seiner Güte für eine kleine gute Tat eine große Belohnung gibt und so über Gebühr belohnt, so bestraft uns Gott nicht nach Übergebühr, indem er für eine kleine Schuld eine große Strafe verhängt. Eine läßliche Sünde ist aber eine kleine Schuld, der Verlust oder die Verminderung der Charitas dagegen eine große Strafe. Daher vernichtet Gott nach seiner *potentia ordinata* nicht wegen einer läßlichen Sünde den Habitus der Charitas noch vermindert er ihn[11]).

Hat nun die läßliche Sünde gar keinen Einfluß auf die Charitas? Wenn auch die Liebe selbst nicht gemildert wird, so wird nach Scotus durch die läßliche Sünde die Glut und Innigkeit der Liebe vermindert und zwar in zweifacher Weise, positiv und negativ. Die Charitas gibt dem Willen eine bestimmte Neigung. Doch kann der freie Wille gegen diese *inclinatio* des Habitus der Charitas handeln. Wenn der Wille nun öfter solche Akte setzt,

[4]) l. c. [5]) Quodl. 5 q. 23.

[6]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 5.

[7]) In 1. S. d. 17 q. 2 a. 5; S. th. 2,2 q. 24 a. 10.

[8]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 5.

[9]) „... *peccatum veniale tria mala facit; facit enim caritatis ad subiectum minorem adhaesionem, quia peccatum veniale disponit et inclinat ad mortale, quod habet contrarietatem et repugnantiam cum caritate. Quanto anima est magis disposita ad formam contrariam formae in subiecto, tanto ista forma suo subiecto minus adhaeret.*" In 1. S. q. 70 fol. 42rb.

[10]) Rep I d. 17 q. 7 n. 6. [11]) l. c.

welche gegen die Neigung der Charitas sind, so erwirbt er sich einen Habitus für diese Akte, der, mag er auch nicht der Charitas entgegengesetzt sein, doch geneigt macht zu Akten, die nicht Akte der Liebe sind. Auf diese Weise wird dann der Wille weniger geeignet, Akte der Charitas zu setzen, die Glut und Innigkeit der Liebe wird positiv vermindert durch den Habitus, der aus den läßlichen Sünden entsteht[12]). Negativ wird die Liebe vermindert dadurch, daß man es unterläßt, öfter die Akte der Charitas zu erwecken. Wenn man nämlich öfter solche Liebesakte erweckt, erwirbt man sich dadurch einen natürlichen Habitus der Liebe, der eine gewisse Leichtigkeit und Freude, auch eine gewisse Innigkeit verleiht und der auch bestehen bleibt, wenn die eingegossene Tugend der Charitas durch die schwere Sünde vernichtet wurde. Durch das Nichterwecken der Akte der Charitas wird dann negativ die Innigkeit und Glut der Liebe vermindert[13]).

Scotus steht mit seiner Anschauung über die Verminderung der Charitas in voller Übereinstimmung mit den anderen Theologen seiner Zeit. Schon Albert[14]) hatte gelehrt, daß die läßliche Sünde die Charitas nicht vermindern könne, aber den Liebeseifer schwäche. Sein Schüler Thomas[15]) untersucht alle Möglichkeiten einer Verminderung der Charitas. Seine Ansicht lautet dahin, daß weder vonseiten Gottes noch von unserer Seite die Liebe Gottes vermindert werden kann, dagegen wird die Einwurzelung der Charitas in der Seele, die *radicatio*, und die Glut der Liebe durch die läßliche Sünde vermindert. Nach Bonaventura[16]) wird der Habitus der Liebe nicht vermindert, aber die Innigkeit und Glut der Liebe erkaltet durch die läßliche Sünde. Heinrich von Gent[17]) verteidigt mit aller Schärfe, daß eine Verminderung der Charitas durch die läßliche Sünde gar nicht möglich sei. Dagegen ist die läßliche Sünde die Ursache für die Minderung der Glut der Liebe und jener Leichtigkeit, die aus den öfter geübten Liebesakten entsteht. Richard von Mediavilla[18]) schließt sich ganz der Ansicht des hl. Thomas an und lehrt, daß durch die läßliche Sünde nicht die Charitas, sondern nur ihr *fervor* und ihre *radicatio* in der Seele gemindert werde. Wilhelm von Ware[19]) faßt in seiner An-

[12]) Rep I d. 17 q. 7 n. 8. [13]) l. c. n. 9.
[14]) In 1. S. d. 17 a. 10.
[15]) In 1. S. d. 17 q. 2 a. 5; S. th. 2,2 q. 24 a. 10.
[16]) In 1. S. d. 17 p. 2 a. 1 q. 3. [17]) Quodl. 5 q. 23.
[18]) In 1. S. d. 17 a. 2 q. 5.
[19]) *Dico ergo aliter, quod caritas per peccatum veniale non diminuitur secundum substantiam et tamen (peccatum) veniale aliquid diminuit... De secundo vero sciendum quod peccatum veniale tria mala facit. Facit enim carita-*

schauung alle bisher vorgetragenen Ansichten zusammen. Der Habitus der Charitas wird in keiner Weise vermindert, dagegen wird die *adhaesio* der Charitas zu ihrem Subjekt gemindert, die Glut der Liebe erkaltet und jene durch Übung der Liebesakte erworbene Leichtigkeit, die sich in der Charitas findet, geht allmählich verloren. Scotus bringt gegenüber den Anschauungen seiner Vorgänger also keine neuen Gedanken.

Während läßliche Sünde und Charitas zusammen im Menschen bestehen können[20]), und zwar so, daß der Habitus der Charitas nicht gemindert wird, vernichtet die Todsünde die Charitas nach der Lehre des Doctor subtilis vollständig[21]). Doch kann nach Zerstörung der eingegossenen Tugend der Charitas noch der natürlich erworbene Habitus der Gottesliebe bestehen bleiben[22]). Die Charitas wird aber von der Todsünde nicht effektiv zerstört, sondern die Todsünde verursacht durch ihr Mißverdienst, daß Gott die Charitas nicht mehr in der Seele erhält, sondern vernichtet. So ist nach Scotus[23]) die Todsünde nur *causa demeritoria* des Verlustes der Charitas, wie schon Heinrich von Gent[24]) und Wilhelm von Ware[25]) lehrten, während nach Thomas[26]) und Richard von Mediavilla[27]) die Todsünde sowohl die *causa effectiva* wie *demeritoria* des Verlustes der Charitas ist. Der Grund, warum die Todsünde effektiv die Tugend der Liebe und damit die Gnade nicht vernichten kann, liegt darin, daß die Charitas von Gott erschaffen wird und daß nur Gott allein durch die *annihilatio*

---

tis ad subiectum minorem adhaesionem, quia peccatum veniale disponit et inclinat ad mortale, quod habet contrarietatem et repugnantiam cum caritate. Quanto anima est magis disposita ad formam contrariam formae in subiecto, tanto ista forma suo subiecto minus adhaeret. Secundo diminuit habilitationem, quam voco caritatem generatam ex actibus caritatis infusae. Quia sicut ex actibus caritatis infusae generatur aliqua habilitatio, ita ex actibus oppositis diminuitur. Tertio diminuit fervorem in actu. Fervor autem in actu non solum habet diminutionem ex parte habitus sed etiam habet diminutionem stante aequali habitu propter aliquam dispositionem ex parte potentiae. In 1. S. q. 70 fol. 42ra, b.

[20]) Ox II d. 29 q. u. n. 7; d. 41 q. u. n. 3; Ox IV d. 17 q. u. n. 19; d. 21 q. 1 n. 3; Rep II d. 27 q. u. n. 2.

[21]) Rep I d. 17 q. 7 n. 6; vgl. Ox II d. 37 q. 1 n. 5; d. 41 q. u. n. 3; Rep II d. 27 q. u. n. 2.

[22]) Rep IV d. 21 q. 1 n. 5.

[23]) Ox IV d. 1 q. 1 n. 33; vgl. Rep I d. 17 q. 2 n. 11; II d. 35 q. u. n. 8; IV d. 6 q. 8 n. 2; d. 16 q. 2 n. 19.

[24]) Quodl. 5 q. 23.

[25]) ... *Quod non tollitur caritas per aliquod peccatum mortale nisi meritorie.* In 1. S. q. 67 fol. 40va ad 2.

[26]) S. th. 2.2 q. 24 a. 10.

[27]) In 3. S. d. 31 a. 1 q. 1.

sie vernichten kann[28]). Im Gegensatz zu manchen Theologen des 12. Jahrhunderts[29]), die behaupteten, daß die Charitas unverlierbar sei, vertritt Scotus die Ansicht, daß die Tugend verloren werden kann. Tut der Sünder Buße, so leben zwar die früheren Verdienste wieder auf, nicht aber auch der gleiche Habitus der Gnade und Liebe wie zuvor[30]).

9. Dauer der theologischen Tugend der Liebe.

Durch die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wird das übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen wiederhergestellt. Doch zwei von diesen Tugenden schmücken die Seele nur zur Zeit ihres Erdenwandels, im Jenseits hören Glaube und Hoffnung auf; denn im Himmel gibt es keinen Habitus, der ohne Zweck ist. Der Gegenstand des Glaubens ist nun die verborgene noch nicht geschaute Wahrheit, Gegenstand der Hoffnung das ersehnte Gut. Im Himmel aber schauen wir die Wahrheit und besitzen das Gut. Daher gibt es dort nicht mehr Glauben und Hoffnung, weil diese Tugenden dort überflüssig sind[1]). Nicht deswegen hören Glaube und Hoffnung im Jenseits auf, weil dort ein anderer Habitus in der Seele wohnt, der mit den Tugenden des Glaubens und der Hoffnung unvereinbar wäre, oder weil die Akte des Schauens und des Besitzens dem Habitus des Glaubens und der Hoffnung entgegengesetzt sind, wie Thomas[2]) und Richard von Mediavilla[3]) lehren, sondern nur, weil sie ohne Zweck sind[4]). Wohl sind die drei theologischen Tugenden zur Vervollkommnung der Seele während des Erdenwandels notwendig. Doch ist die Seele im Himmel nicht weniger vollkommen ausgestaltet, da sie an Stelle von Glaube und Hoffnung andere Vollkommenheiten empfängt, die jedoch nicht zur Wesenheit der Seligkeit gehören[5]). Die Tugend der Charitas bleibt dagegen auch im Himmel bestehen, sie ziert die Menschenseele auch im Himmel, wie der Apostel[6]) schon hervorhebt, sie ist notwendig zur ewigen Seligkeit[7]).

Worin liegt dieser Unterschied der theologischen Tugend der Liebe von den beiden anderen theologischen Tugenden be-

---

[28]) Ox II d. 37 q. 1 n. 5; q. 2 n. 12; vgl. P. Minges, Theol. Quartalschr. 84 (1902) S. 268—270.

[29]) Vgl. J. Schupp a. a. O. S. 266 ff.

[30]) Ox IV d. 22 q. u. n. 10.

[1]) Ox III d. 31 q. u. n. 2.

[2]) In 3. S. d. 31 q. 2 a. 1; d. 26 q. 2 a. 5; S. th. 1,2 q. 67 a. 3. 4; 2,2 q. 18 a. 2.

[3]) In 3, S. d. 31 a. 3 q. 2.

[4]) Ox III d. 31 q. u. n. 2.

[5]) Ox IV d. 49 q. 6 n. 24.

[6]) 1 Cor 13,8.

[7]) Rep III d. 18 q. 3 n. 3; Ox III d. 34 q. u. n. 3; Ox I d. 17 q. 3 n. 30 Rep II d. 29 q. 1 n. 3.

gründet? Der Habitus der Liebe macht nicht in einer ganz bestimmten Weise geneigt zu einem Akt der vollkommenen Gottesliebe, wie man ihn erweckt, wenn Gott geschaut wird, auch nicht zu einem unvollkommenen Akt der Gottesliebe, wie wir ihn hier auf Erden erwecken, solange wir Gott nur verhüllt und unklar erkennen, sondern der Habitus der Charitas macht in unbestimmter Weise geneigt zu einem Akt der Liebe, der bald ein vollkommener, bald ein unvollkommener Liebesakt sein kann[8]). Im Gegensatz zum Habitus der Liebe gibt der Habitus des Glaubens und der Hoffnung eine *inclinatio* zu Akten, die wesentlich eine Unvollkommenheit einschließen. Während so diese beiden theologischen Tugenden im Himmel, wo jede Unvollkommenheit verschwindet, nicht weiterbestehen können, kann der Habitus der Liebe fortdauern, da er nur zu einem Akt der Liebe in unbestimmter Weise geneigt macht, dem zwar auch eine *imperfectio* anhaften kann, mit dem aber nicht wesentlich und notwendig eine Unvollkommenheit verbunden ist[9]). Diese Anschauung erklärt Scotus noch näher in der Lösung einer Schwierigkeit. Es könnte ja, so schreibt er, einen Habitus der Liebe geben, der dann Prinzip der Gottesliebe ist, wenn wir durch den Glauben Gott erkennen. Dieser würde mit unserem Tode verschwinden. Ihm würde dann im Himmel ein anderer, spezifisch verschiedener Habitus der Liebe folgen, der Prinzip der Gottesliebe ist, wenn wir Gott schauen. Scotus antwortet darauf: An sich könnten zwei solche Habitus bestehen. Aber das Wesen der Charitas besteht nicht darin, daß sie Prinzip einer unvollkommenen Gottesliebe ist, wenn wir Gott nur verhüllt erkennen, sondern daß sie in unbestimmter Weise Prinzip des Strebens nach Gott als des in sich Guten ist[10]). Auch Thomas[11]) und Richard von Mediavilla[12]) geben als Grund für die Dauer der Charitas an, daß ihr Akt eine *imperfectio* nicht notwendig einschließt, wie der Glaube und die Hoffnung. Der nämliche, numerisch gleiche Habitus der Liebe bleibt so im Diesseits und im Jenseits bestehen[13]). Mit dieser Lehre steht Scotus in Übereinstimmung mit Albert[14]), Thomas[15]), Bonaventura[16]), Heinrich von Gent[17]), Richard von Me-

[8]) Ox III d. 31 q. u. n. 7.
[9]) l. c. n. 9. 10.
[10]) Ox III d. 31 q. u. n. 8.
[11]) In 3. S. d. 31 q. 2 a. 2 ad 1; S. th. 1,2 q. 67 a. 6.
[12]) In 3. S. d. 31 a. 3 q. 2 ad 4.
[13]) Rep II d. 26 q. u. n. 4.
[14]) In 3. S. d. 31 a. 9.
[15]) In 3. S. d. 27 q. 3 a. 1 ad 3; S. th. 1,2 q. 67 a. 6.
[16]) In 3. S. d. 31 a. 2 q. 1. 2.
[17]) Quodl. 4 q. 25; 5 q. 22.

diavilla[18]) und Wilhelm von Ware[19]). Doch ist der Akt der Gottesliebe hier auf Erden von dem im Himmel verschieden, hier auf Erden ist er unvollkommen, im Himmel ist er vollkommen. Grund der Verschiedenheit ist die Gegenwart oder Abwesenheit des geliebten Objektes. Der Liebesakt ist vollkommen, wenn wir Gott schauen, unvollkommen, wenn wir ihn hier auf Erden durch den Glauben erkennen[20]). Während aber Thomas[21]), Richard von Mediavilla[22]) und Heinrich von Gent[23]) nur einen akzidentellen, graduellen Unterschied zwischen den beiden Akten der Gottesliebe annehmen infolge der verschiedenen Erkenntnis des geliebten Objektes, lehnt Scotus diese Ansicht entschieden ab. Denn wenn kein spezifischer Unterschied zwischen den beiden Akten der Liebe vorliegt, dann könnte der Grad der irdischen Liebe den der himmlischen Liebe erreichen und jeder, der die Gottesliebe besitzt, würde schon selig sein, der eine auf Erden nur unvollkommener wie der andere im Himmel[24]). Nach ihm besteht ein spezifischer Unterschied zwischen dem Akt der Charitas hier auf Erden und im Himmel. Der Grund dafür ist ein zweifacher: Die Erkenntnis ist eine *causa partialis* für den Willensakt. Da nun die Erkenntnis im Himmel und auf Erden spezifisch verschieden ist, so ist auch der Willensakt, der Akt der Liebe im Himmel und auf Erden spezifisch verschieden. Hält man dagegen die Ansicht, daß die Erkenntnis nicht eine *causa partialis* des Willensaktes und damit auch des Liebesaktes, sondern nur eine *condicio sine qua non* für den Liebesakt ist, so liegt auch dann ein spezifischer Unterschied zwischen den beiden Akten der Charitas vor. Denn die *approximatio* des Objektes durch den Erkenntnisakt hier auf Erden ist spezifisch verschieden von der *approximatio* durch den Akt der *visio* im Himmel. Diese spezifisch verschiedene *approximatio* des Objektes hat zur Folge einen spezifisch verschiedenen Akt der Charitas im Himmel und auf Erden[25]). Mag daher der Habitus der Liebe im Himmel und auf Erden ganz gleich sein, so ist trotzdem niemand hier auf Erden schon selig. Denn der Akt der Charitas wäre hier und im Himmel verschieden infolge der verschiedenen Erkenntnis des Objektes, auf Erden wäre er unvoll-

[18]) In 3. S. d. 27 a. 9 q. 1; d. 31 a. 3 q. 2.

[19]) „... *Quia comparatio caritatis viae ad caritatem patriae sit eiusdem speciei, immo in uno homine est caritas eadem numero in via et in patria..*" In 1. S. q. 69 fol. 41va.

[20]) Ox III d. 31 q. u. n. 8.

[21]) In 3. S. d. 27 q. 3 a. 1 ad 3.

[22]) In 3. S. d. 27 a. 6 q. 1 ad 4.

[23]) Quodl. 4 q. 25; 5 q. 22.

[24]) Rep IV d. 49 q. 4 n. 8; vgl. Ox IV d. 49 q. 5 n. 4.

[25]) Rep IV d. 49 q. 4 n. 9; vgl. Ox IV d. 49 q. 5 n. 5.

kommen, im Himmel dagegen vollkommen und nur im vollkommenen Akt der Charitas besteht ja die *beatitudo*[26]).

10. Erkennbarkeit des Besitzes der theologischen Tugend der Liebe.

Das Konzil von Trient hat gegen die Neuerer des 16. Jahrhunderts definiert, daß niemand mit Glaubensgewißheit das Vorhandensein der heiligmachenden Gnade und der damit verbundenen Tugenden in der Menschenseele ohne besondere Offenbarung Gottes erkennen könne[1]). Das ist auch die Lehre des Doctor subtilis. Nach seiner Anschauung können wir das Dasein der eingegossenen Tugenden nicht erkennen, weil die Akte dieser Tugenden ebenso vollkommen in uns sein können, auch wenn keine eingegossenen Tugenden vorhanden sind[2]). Nicht aus einem Akte dieser Tugend oder aus einer Beschaffenheit dieses Aktes läßt sich mit Sicherheit auf das Dasein der eingegossenen Tugend schließen[3]). Es ist daher Sache des Glaubens, an der Existenz der eingegossenen Tugend festzuhalten, wenn auch eine große Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß die *portio suprema* unserer Seele, welche die Akte setzt, die unmittelbar Gott zum Gegenstand haben, auch nur unmittelbar von Gott vervollkommnet wird[4]).

Was Scotus so mehr allgemein von allen drei eingegossenen theologischen Tugenden sagt, das legt er nochmals ausführlich dar, wo er auf die Erkennbarkeit der theologischen Tugend der Liebe zu sprechen kommt. Aus keiner Beschaffenheit des Aktes der Liebe, weder aus der Substanz des Aktes noch aus seiner *intensio*, noch aus der Freude und Leichtigkeit, mit der wir ihn vollziehen, auch nicht aus seiner moralischen Güte können wir mit Sicherheit auf das Vorhandensein eines übernatürlichen Habitus der Liebe schließen. Der Grund, warum ein Schluß von der Beschaffenheit des Aktes auf das Dasein eines übernatürlichen Habitus unmöglich ist, liegt darin, daß der Akt entweder all diese Eigenschaften schon durch die Potenz, die ihn setzt, haben kann, oder daß, wenn wirklich ein Habitus wegen einer Beschaffenheit des Aktes mitwirkte, dieser Habitus nur ein natürlicher, erworbener Habitus sein kann. Denn all jene Eigenschaften, aus denen man

[26]) Ox III d. 31 q. u. n. 9; vgl. Rep III d. 31 q. u. n. 6. 7.

[1]) Denzinger-Umberg, a. a. O. n. 802.

[2]) Ox III d. 26 q. u. n. 25.

[3]) Ox IV d. 4 q. 2 n. 4; vgl. Rep IV d. 4 q. 3 n. 5; Ox IV d. 6 q. 9 n. 13; RepProl. q. 2 n. 7.

[4]) Ox III d. 27 q. u. n. 19; vgl. d. 23 q. u. n. 17; Rep III d. 23 q. u. n. 17; d. 26 q. u. n. 17.

auf das Dasein eines übernatürlichen Habitus der Liebe schließt, können ihren Grund in dem natürlichen, erworbenen Habitus der Liebe haben. Man kann daher aus keiner Eigenschaft eines Liebesaktes mit Notwendigkeit auf den übernatürlichen Habitus der Liebe schließen[5]). Selbst dann, wenn unser Wille einmal plötzlich geändert würde, daß er leicht, mit Freude und in Übereinstimmung mit dem Glauben einen Liebesakt setzt, könnte man daraus noch nicht einen Schluß ziehen auf das Dasein eines übernatürlichen Habitus. Denn auch der Wille kann ganz natürlich einen solchen Akt setzen, weil ja nichts so sehr in der Gewalt des Willens ist, wie der Wille selbst. Aus einer solchen plötzlichen Änderung kann man daher auch nicht mit Gewißheit auf einen eingegossenen, übernatürlichen Habitus schließen[6]). Die Tugend der Charitas läßt auch, wenn sie zerstört wird, kein Zeichen in der Seele zurück, aus dem man das frühere Dasein der Charitas erkennen könnte, wie etwa das Sakrament der Taufe einen Charakter in der Seele zurückläßt[7]). Diese Wahrheit wurde schon von den Theologen vor Scotus festgehalten. Petrus Lombardus[8]) glaubt, daß zwar einzelne Personen durch besondere Offenbarung Gewißheit über ihren Gnadenstand haben können, die andern Menschen aber nicht. Albert der Große[9]) lehrt, daß wir von dem Vorhandensein der Charitas keine gewisse Erkenntnis haben, sowohl wegen des Aufruhrs der Begierden und Trugbilder in unserer Seele, als auch wegen der großen Ähnlichkeit mit den Akten der natürlichen Liebe. Alberts Schüler, Thomas von Aquin[10]), hält fest an der Ansicht, daß das Dasein der Charitas weder von dem Träger der Charitas noch von einem anderen mit Sicherheit erkannt werden kann. Aus dem Akte der Liebe können wir nämlich nicht erkennen, ob ein übernatürlicher Habitus vorliegt, weil der natürliche wie der übernatürliche Liebesakt das gleiche Objekt haben, die Leichtigkeit und Annehmlichkeit, mit der wir den Liebesakt erwecken, sowohl vom eingegossenen wie vom erworbenen Habitus stammen können und die Wirkung des Charitasaktes, seine Verdienstlichkeit, uns ganz verborgen bleibt. Der Seraphische Lehrer, der hl. Bonaventura[11]), gibt vier Gründe an, warum wir nicht mit Sicherheit weder bei uns noch bei anderen das Dasein der Charitas feststellen können. Der vorzüglichste Grund liegt darin, daß die Charitas eine An-

[5]) Ox I d. 17 q. 3 n. 21.

[6]) l. c.

[7]) Ox IV d. 6 q. 9 n. 10.

[8]) Vgl. J. Schupp, a. a. O. S. 272ff.

[9]) In 1. S. d. 17 a. 5; In 4. S. d. 17 a. 6 ad 8.

[10]) In 1. S. d. 17 q. 1 a. 4; In 3. S. d. 23 q. 1 a. 2 ad 1; d. 27 q. 2 a. 1 ad 10; d. 27 q. 2 a. 4 ad 2; S. th. 1,2 q. 112 a. 5.

[11]) In 1. S. d. 17 p. 1 a. 1 q. 3.

nahme des Menschen vonseiten Gottes zur Voraussetzung hat, die uns aber ganz unbekannt bleibt. Sodann besteht eine große Ähnlichkeit zwischen der Charitas und der natürlichen Liebe. Ferner vermag unser geistiges Auge infolge seiner Schwäche nicht zu scheiden zwischen aktueller und heiligmachender Gnade. Endlich hat Gott uns diese Erkenntnis verschlossen, um uns in Demut zu erhalten. Die gleichen Gründe macht Richard von Mediavilla[12]) geltend, um zu zeigen, daß wir in keiner Weise aus der Beschaffenheit eines Liebesaktes auf den Habitus der Charitas schließen dürfen. Nur fügt er als fünften Grund noch hinzu, daß wir mit dem Licht der natürlichen Vernunft niemals zur Erkenntnis des Übernatürlichen und damit des Habitus der Charitas gelangen können. Wilhelm von Ware[13]) trägt die gleiche Lehre vor. Ähnlich wie Thomas führt er den Nachweis, daß wir weder vom Objekt, noch vom Akte, noch von der Art des Liebesaktes und seiner Wirkung auf das Dasein eines übernatürlichen Habitus der Liebe schließen können. Lehrt so Scotus wie all diese Theologen, daß das Vorhandensein des Habitus der Charitas in der Menschenseele nie mit Sicherheit durch die natürliche Vernunft erkannt werden könne, so glaubt er doch in voller Übereinstimmung mit eben diesen Theologen, daß man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Dasein der theologischen Tugend der Liebe erkennen könne, sowohl aus dem inneren Akte, wenn man sich bereitwillig findet zum Akte der Gottesliebe, als auch aus den äußeren Akten, in denen man für das geliebte Gut begeistert ist[14]).

Schlußbemerkung.

Klein[1]) kommt bei der Darstellung der Charitaslehre des Scotus zu dem Ergebnis, daß „Bonaventura und Thomas, wenn man

[12]) In 1. S. d. 17 a. 1 q. 5.

[13]) *Dicendum tamen quod homo non potest scire se habere caritatem, quod patet ex parte obiecti, actus, modi, et effectus. Ex parte obiecti sic: quia idem est obiectum potentiae habituatae et non habituatae, scl. bonum simpliciter et bonus finis ultimus et quia idem est obiectum potentiae simpliciter et potentiae informatae caritate scl. idem diligibile, ideo ex parte obiecti non potest fieri hoc. Ex parte actus sic: actus qui maxime est signum caritatis secundum Salvatorem potest esse in peccante mortaliter ut exponere se morti, ut patet in haereticis... Ex parte modi sic: modus iste non videtur esse nisi quaedam delectatio amoris; sed ista delectatio est communis habenti caritatem et non habenti... Ex parte effectus sic: quia effectus caritatis est facere habentem caritatem Deo acceptum, quare et acceptatio, cum dependeat ex sola voluntate divina, non ex nobis, nullo modo a nobis sciri potest...* In 1. S. q. 65 fol. 38ra.

[14]) Ox III d. 24 q. u. n. 12; vgl. Rep III d. 24 q. u. n. 13.

[1]) J. Klein, Charitaslehre des Joh. D. Scotus, S. 1.

ihre Auffassung der theologischen Tugend der Liebe mit der des Doctor subtilis vergleicht, vor Scotus einfach die Segel streichen müssen". Auch die „neueren Darstellungen der Charitaslehre des hl. Bonaventura (Kaup) und des hl. Thomas (Egenter) bestätigen ihm die unleugbare Superiorität der Charitaslehre des sel. Johannes Duns Scotus" [2]). Gegen dieses Urteil erheben sich jedoch schwere Bedenken. Schon R. Egenter [3]) hat darauf hingewiesen, daß Scotus „auf der gewaltigen Denkleistung des Aquinaten aufbauen konnte und es ihm deshalb nicht schwer fallen mußte, auf den Schultern dieses Riesen stehend, an manchen Punkten weiter und klarer zu sehen, als es dem Aquinaten gelungen war". Scotus steht eben am Ende der Blütezeit der Scholastik, wo die Charitaslehre schon fertig ausgebildet vorlag und konnte so auf den Ergebnissen seiner Vorgänger weiterbauen. Unsere Untersuchung zeigte, in wie vielen Punkten Scotus einfachhin die Lehranschauungen der früheren Theologen übernahm, ohne ein neues Moment hinzuzufügen. Kleins Urteil beruht ferner, wie Egenter [4]) eingehend nachgewiesen hat, auf einer irrigen Auffassung der thomistischen Charitaslehre. Seine neue Untersuchung in den Franziskanischen Studien [5]), die keine neuen Gesichtspunkte bringt, kann das Ergebnis Egenters, das auf einem reichen und genauen Quellenstudium beruht, in keiner Weise erschüttern [6]).

Wenn wir nun einen kurzen Rückblick werfen auf die einzelnen Punkte in der Charitaslehre des Doctor subtilis, wenn wir die Ansichten über den Aufbau der übernatürlichen Ausstattung der Menschenseele, über die Notwendigkeit der theologischen Tugenden, die Frage nach den eingegossenen moralischen Tugenden, den sieben Gaben des Hl. Geistes der Lehranschauung eines hl. Thomas und eines hl. Bonaventura gegenüberstellen, wenn wir im einzelnen vergleichen die Lehre des Scotus über die Notwendigkeit des Habitus der Charitas, über den übernatürlichen Charakter des Aktes und des Habitus der theologischen Tugend der Liebe, über das Verhältnis von Gnade und Liebe, über den Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe, über die Bestimmung des Nächsten in der Nächstenliebe mit der Lehre von Thomas und Bonaventura hinsichtlich dieser Punkte, so wird das Urteil Kleins schwer verständlich. Wenn Scotus es weiterhin unterlassen hat, ähnlich wie Thomas die Tugend der Liebe auf die Basis der über-

[2]) J. Klein, Die Überlegenheit der Charitaslehre des J. D. Scotus: Franziskan. Stud. 16 (1929) S. 155.

[3]) R. Egenter, a. a. O. S. 161.

[4]) A. a. O. [5]) Franziskan. Stud. 16 (1929) S. 141—155.

[6]) Vgl. J. de Vries, Scholastik 5 (1930) S. 318f.

natürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, auf die *communicatio beatitudinis*, zu gründen und als wirkliche Freundschaft zu bestimmen, wenn er als Formalobjekt der Charitas in Anlehnung an Heinrich von Gent das *bonum in se* ohne jede Ichbezogenheit erklärt und damit schließlich zu einer einseitigen Betonung der Selbstlosigkeit der Liebe kommt, die zu gefährlichen Konsequenzen führt, wenn er es versäumt hat, das Materialobjekt dieser Tugend und die Ordnung in der Charitas von dem Begriff der Charitas als Gottesfreundschaft zu umgrenzen, so können wir das nicht als einen Fortschritt gegenüber den Ansichten eines hl. Thomas bezeichnen. Gewiß bemüht sich Scotus die selbstlose Liebe als die Liebe der Charitas zu betonen und manche Unklarheiten, die wir auch noch bei Thomas finden, zu beseitigen. Aber oft übt er nur scharfe Kritik an den Anschauungen anderer Theologen; was ihm nicht ein ganz streng schließender Vernunftbeweis oder die Glaubenslehre verbürgt, das erkennt er nicht an, mag dabei auch der organische Aufbau des übernatürlichen Gnadenlebens verloren gehen; oft verläßt er die Stellung der anderen Theologen und vermag nichts Besseres dafür einzusetzen. Das Urteil Kleins über den Vorzug der Charitaslehre des Duns Scotus dürfte so nicht hinreichend gerechtfertigt erscheinen.

Unsere Untersuchung gewährte auch einen Einblick in die Ansichten des Richard von Mediavilla, Heinrich von Gent und Wilhelm von Ware, die man als Vorläufer scotistischer Gedanken bezeichnet. Gewiß tradiert Richard von Mediavilla in seinen Anschauungen über die Charitas eine Reihe von Meinungen der augustinisch-franziskanischen Überlieferung, wie den Primat des Willens vor dem Intellekt, die *distinctio rationis* zwischen der Seele und ihren Potenzen, die Identität zwischen *gratia sanctificans* und *charitas* und stimmt hierin mit Scotus überein. Allein daneben folgt er in grundlegenden Fragen dem Aquinaten[7]). Es sei nur hingewiesen auf den Begriff der Charitas als Gottesfreundschaft, auf die Begründung der Notwendigkeit der theologischen und der eingegossenen moralischen Tugenden, auf die Aufgaben der *dona* des Hl. Geistes, die Notwendigkeit des Habitus der Charitas, die Bestimmung des Materialobjektes aus dem Begriff der Gottesfreundschaft, auf die notwendige Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe, auf die Frage nach der Erfüllbarkeit des Gebotes der Gottesliebe. In der Charitaslehre kann man Richard von Mediavilla nicht als einen Vorläufer von Scotus betrachten, er folgt hier in den Hauptpunkten Thomas von Aquin. Auch Wilhelm von Ware

[7]) Die Charitaslehre des Richard von Mediavilla uud ihre Abhängigkeit von Thomas von Aquin hoffen wir an anderer Stelle darlegen zu können.

lehrt zwar in vielen Fragen ähnlich wie der Aquinate (vgl. Notwendigkeit des theologischen Habitus, des Habitus der Charitas, Begriff der Charitas als *amicitia*), bringt aber auch Ansichten, die wir bei Scotus wiederfinden (Ablehnung der eingegossenen moralischen Tugenden, gleichzeitiges Zusammenbestehen von natürlichem erworbenem Habitus der Liebe mit der Charitas im gleichen Subjekt). Heinrich von Gent dagegen ist in allen Fragen der Lehre von der Charitas, soweit er sie behandelt (Formalobjekt der Liebe das *bonum in se* ohne jede Ichbezogenheit, strikte Ablehnung der eingegossenen moralischen Tugenden, gleichzeitiges Zusammenbestehen von natürlichem erworbenem Habitus der Liebe mit der Charitas im gleichen Subjekt), ein Vorläufer scotistischer Gedanken.

Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts

Von Ludwig Hertling S. J. — Rom

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, auf zwei voneinander einigermaßen verschiedenen Wegen eine Gesamtsumme der Christen um das Jahr 300 zu berechnen. Der eine Weg wird der sein, daß wir aus der Gesamteinwohnerzahl des Reiches mit Hilfe von Verhältniszahlen die Anzahl der Christen berechnen; der zweite Weg, daß wir aus den Nachrichten über die absolute Stärke einzelner Christengemeinden auf die Gesamtzahl zu schließen versuchen. Der zweite Weg ist der sicherere, weil er weniger von gefühlsmäßigen Schätzungen in Bausch und Bogen abhängig ist.

I.

Harnack[1]) geht bei der Ermittlung von Verhältniszahlen von einem Zeugnis des antiochenischen Märtyrers Lucianus aus, der in der diokletianischen Verfolgung vor dem Richter erklärt, das Christentum sei keineswegs mehr eine unbekannte Sache, denn fast der größere Teil der Welt — *pars paene mundi iam maior ... urbes integrae* — habe sich dieser Wahrheit zugewandt[2]). Zu dieser Angabe muß man sich vor Augen halten, daß Antiochien eine der größten Christengemeinden hatte und in seiner Nachbarschaft die verhältnismäßig christlichsten Landschaften der damaligen Zeit lagen: Kleinasien, Armenien, Cölesyrien, Edessa. Es konnte also ein Christ auch in dieser christlichsten Umgebung noch nicht wagen, einfachhin die Majorität der Bevölkerung für sich zu beanspruchen. Wenn man nun auch die Tragweite dieses Textes nicht überschätzen darf, so wird es doch zutreffend sein, das wir höchstens an ganz vereinzelten Plätzen mit einer christlichen Bevölkerung bis zu 50% rechnen dürfen. Die meisten Gegenden werden weit unter dieser Zahl bleiben.

Harnack stellt nun auf Grund sorgfältig gesammelter Einzelangaben seine vier Klassen von Gegenden auf:

1. Gegenden, in denen die Christen die Hälfte oder fast die Hälfte ausmachen (Edessa, Armenien, Kleinasien mit Ausnahme von Isaurien und einigen dünn bevölkerten Strichen im Innern, Thrazien gegen den Bosporus zu und Cypern).

[1]) Mission und Ausbreitung des Christentums[3] (1915); H. verzichtet grundsätzlich auf Errechnung von Gesamtzahlen.

[2]) Rufin, HE IX 6 (Schwartz S. 815); der Text wäre wertvoller, wenn er auch bei Eusebius stünde. Die christlichen *urbes integrae* dürften nicht allzu zahlreich gewesen sein, wenigstens wissen wir außer Edessa keine.

2. Gegenden, in denen die Christen eine starke Minorität sind, so daß ihr Einfluß im öffentlichen Leben bemerkbar ist (die Großstädte Antiochien, Alexandrien und Rom, ferner Cölesyrien, Ägypten, die Thebais, die italischen Küsten besonders in Unteritalien, das prokonsularische Afrika und Numidien, Südspanien, die gallische Mittelmeerküste und das Rhonetal, ferner etwa noch Achaia, Mazedonien, Thessalien und die griechischen Inseln, wenigstens die Küstenorte).

3. Gegenden mit spärlicher Christenbevölkerung (Palästina, Phönizien, Arabien, Mesopotamien, das Binnenland der Balkanhalbinsel und von Mittel- und Norditalien, die römischen Kolonien in Gallien, Belgien, Germanien und Rätien, ferner Mauretanien, Tripolis und Nord- und Westspanien).

4. Gegenden mit nur vereinzelten Christen (die Küsten des Schwarzen Meeres, das östliche Oberitalien, die von den Römerstraßen abseits liegenden Teile von Gallien, Belgien, Germanien, Rätien).

Von Brittanien, Norikum, der Cyrenaica, Kreta, haben wir keine hinreichenden Angaben. Von den Ländern außerhalb des römischen Reiches hatte höchstens das westliche Persien eine einigermaßen nennenswerte christliche Bevölkerung.

Versuchen wir nun diese freilich sehr vagen Verhältniszahlen in die Gesamtbevölkerungsstatistik einzutragen. Die Gesamtbevölkerung des römischen Reiches zeigt nach den Berechnungen von Beloch und Kahrstedt etwa folgendes Bild[3]):

		unter Augustus	unter den Antoninen
Orient	Asia	20 Millionen	25—28 Millionen
	Ägypten	8	9—10
	Griechenland	?	3
Okzident	Italien	6	7
	Gallien	5	8
	Spanien	6	9
	Donauländer	2	3
	Afrika	6	12
Zusammen		ca. 60 Millionen	ca. 80 Millionen

Wir haben also im 2. Jahrhundert einen starken Aufstieg, besonders im Westen, so daß die Gesamtbevölkerung unter Mark Aurel etwa 80 Millionen erreicht haben dürfte. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts beginnt nun ein rascher Verfall. Der Rückgang hält durch das ganze dritte Jahrhundert an, so daß am Ende nach Stein[4]) nur mehr etwa 50 Millionen anzunehmen sind. Der Rückgang ist jedoch nicht überall gleichmäßig. Asien und Afrika halten sich noch verhältnismäßig hoch, Ägypten geht zwar auf etwa 7 Millionen zurück, hat aber damit immer noch fast $^1/_7$ der Gesamtbevölkerung. Am meisten sind von der Entvölkerung betroffen Griechenland, Italien und Gallien.

Legen wir also die Zahl von 50 Millionen Einwohnern am Ende des 3. Jahrhunderts zugrunde. Wenn die Christen durchschnittlich im ganzen Reich die Hälfte ausgemacht hätten, würde ihre Zahl 25 Millionen betragen. Diese Zahl ist jedoch viel zu hoch. 50% Christen lassen sich nur

[3]) Handwörterbuch der Staatswissenschaften, hrsg. v. Elster-Weber-Wieser. Bd. II, 4. Aufl. (1924), Art. „Bevölkerungswesen" von U. Kahrstedt.

[4]) Geschichte des spätrömischen Reiches I (1928).

in ganz wenigen Gegenden annehmen. Anderseits befinden sich die relativ christlichsten Landstriche gerade in den noch verhältnismäßig gut bevölkerten Ländern Asien und Afrika, so daß wir mit dem Gesamtdurchschnitt auch nicht gar zu weit heruntergehen dürfen. Nehmen wir also als günstigsten Gesamtdurchschnitt 30% an, so kommen wir auf 15 Millionen; als ungünstigsten Gesamtdurchschnitt 15%, so erhalten wir 7.5 Millionen[5]). Zwischen diesen beiden Zahlen werden wir die wahre Gesamtzahl der Christen zu suchen haben.

So ganz wertlos, wie Harnack meint, ist eine derartige Schätzung „in Bausch und Bogen" nicht. Sie gibt uns doch immerhin äußerste Grenzen an. Zuverlässiger und aufschlußreicher erscheint allerdings der andere Weg, der bisher von den Forschern ziemlich vernachlässigt worden ist, nämlich die Sammlung einzelner Nachrichten über die absolute Stärke einzelner Christengemeinden.

II.

1. Jerusalem. Nach Apg 4,4 betrug die Zahl der christlich gewordenen Männer bereits bald nach dem Pfingstfest 5000. Wenn man mit J. Jeremias[6]) die Einwohnerzahl von Jerusalem auf 55.000 ansetzt, würde daraus folgen, daß einen Augenblick lang fast ein Viertel der Stadt christlich gewesen wäre; denn in Apg 4,4 handelt es sich wohl nicht mehr um vorübergehend anwesende Festpilger. Diese Urchristengemeinde kommt jedoch für unsere Berechnungen nicht in Betracht, da sie wahrscheinlich bereits vor der Zerstörung von Jerusalem abnahm und dann ganz vernichtet wurde. Dagegen können wir die Stärke der Gemeinde von Jerusalem zu Ende des 4. Jahrhunderts, als Jerusalem wieder eine einigermaßen volkreiche Stadt war, ziemlich genau berechnen. In der Peregrinatio[7]) haben wir die Schilderung der Karfreitagszeremonien, an denen, wie ausdrücklich versichert wird, die ganze christliche Gemeinde teilnimmt. Die *adoratio Crucis* geht in der Weise vor sich, daß alle einzeln *(unus et unus)*, von den aufsichtführenden Diakonen genau beobachtet, herantreten, und jeder die Kreuzreliquie dreimal küßt. Der ganze Vorüberzug kann — das läßt der Text trotz einer Verderbnis an einer wichtigen Stelle erkennen — nicht länger als höchstens 4 Stunden dauern. Nehmen wir an, daß 1000 in einer Stunde vorüberziehen, so bleibt dem einzelnen für den dreimaligen Kuß eine Zeit von 3,6 Sekunden; das ist aber das Äußerste, was bei größter Ordnung und möglichster Beschleunigung geleistet werden kann. Wenn wir nun auch die wenigen abrechnen, die zu Hause bleiben (Kranke und ganz kleine Kinder), so müssen wir anderseits in Jerusalem am Osterfest mit zahlreichen auswärtigen Pilgern rechnen, zu denen ja auch die Berichterstatterin gehört. Somit scheint es sicher, daß die Christengemeinde des hl. Cyrillus und seiner Nachfolger zu Ende des 4. Jahrhunderts höchstens 4000 Seelen gezählt hat.

[5]) Friedländer wollte (nach Harnack) gar auf 5% heruntergehen. Aber mit 2½ Millionen als Gesamtzahl der Christen wird man den Texten nicht mehr gerecht.

[6]) Jerusalem z. Z. Jesu I (1923), S. 96.

[7]) Ed. Geyer (CSEL 39) 87 f.

2. In der Bischofsstadt Karrhä trifft die Pilgerin[8]) außer wenigen Klerikern und Mönchen *penitus nullum christianum*. Wir haben hier ein Beispiel, daß es auch zu Ende des 4. Jahrhunderts noch Kirchen gab, in denen die Seelenzahl sicher nicht in die Tausende ging.

3. Gaza. Nach der im 5. Jahrhundert von dem Diakon Markus geschriebenen Vita des hl. Porphyrius, deren Angaben nach den neuesten Herausgebern[9]) an Zuverlässigkeit noch gewonnen haben, zählte die Christengemeinde von Gaza im Jahr 344, als Porphyrius Bischof wurde, 280 Köpfe (c. 19; Männer, Frauen und Kinder), hatte aber gleichwohl einen zahlreichen Klerus.

4. Aus den Akten des hl. Saturninus und Dativus[10]), deren Angaben nicht bezweifelt zu werden brauchen, ergibt sich für die Bischofstadt Abitine (der Name ist unsicher, aber sie lag nicht weit von Karthago) folgende Christengemeinde: ein Bischof, 3 Lektoren, 22 Männer, 15 Frauen. So viele sind beim Sonntagsgottesdienst anwesend. Rechnen wir dazu noch Kinder und Familiaren so viel wir wollen, so haben wir doch auch hier in dem blühenden Afrika eine Bischofsgemeinde mit äußerst geringer Seelenzahl.

5. Oxyrhynchus. Rufin[11]) schildert die Papyrusstadt folgendermaßen: „Wir fanden dort solches religiöses Leben, daß man es gar nicht beschreiben kann. Stadt und Umgebung waren von Mönchen erfüllt... In der ganzen Stadt waren mehr Klöster als Häuser. Dabei ist die Stadt sehr groß und volkreich und hat 12 Kirchen für den öffentlichen Gottesdienst, abgesehen von den Oratorien in den einzelnen Klöstern... Auf unsere Frage erfuhren wir von dem heiligen Bischof dieses Ortes, daß sich dort 20.000 Jungfrauen und 10.000 Mönche befinden." — Wenn wir nun die Angabe, daß mehr Klöster als Häuser waren, auch nicht gerade pressen wollen, so scheinen doch die Mönche und Jungfrauen in Oxyrhynchus einen so beträchtlichen Teil der Bevölkerung ausgemacht zu haben, daß wir die Gesamtzahl der Christen von Oxyrhynchus einschließlich der Mönche kaum höher als auf 50—70.000 veranschlagen dürfen. Wenn das für das Ende der 4. Jahrhunderts gilt, dann müssen wir für die Zeit um 300 weit heruntergehen, vielleicht auf 20—30.000. Das ist für die damalige Zeit immer noch eine sehr große Christengemeinde.

6. Hippo. Genauere Zahlen aus der Bischofsstadt des hl. Augustin haben wir nicht, aber der Eindruck nach seinen Briefen und Predigten ist doch der, daß 10.000 für seine Gemeinde jedenfalls schon zu hoch gegriffen ist.

7. Antiochia. Chrysostomus[12]) nennt um 380 eine Zahl von 100.000 Christen. Die Erklärer schwanken, ob dies die Kopfzahl ist, oder ob Kinder und Sklaven nicht inbegriffen sind, ob die Vorstädte mitgerechnet sind usw. Wir wissen aber ebenfalls von Chrysostomus, daß die Kirche von Antio-

[8]) S. 66.

[9]) Grégoire et Kuegener, Paris 1930.

[10]) PL 8,688—703.

[11]) Hist. Mon. 5 (PL 21,408).

[12]) In Matth. hom. 85,4 (PG 58,762); vgl. Ch. Baur, Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Bd. I (1929), S. 29.

chien damals 3000 Matrikular-Arme zu unterhalten hatte[13]). Danach kann die Gesamtchristenzahl nicht ein Vielfaches von 100.000 betragen haben. 3000 Matrikular-Arme ist selbst auf eine Kopfzahl von 100.000 eher wenig, wenn man bedenkt, daß damals in den Großstädten oft die Hälfte der Bevölkerung auf Unterstützung angewiesen war und daß die großen Kirchen damals bereits zur Armenunterstützung Staatsmittel zur Verfügung hatten[14]). Also wird 100.000 wohl die Kopfzahl der antiochenischen Christen sein, sogar einschließlich der Vororte.

8. Rom. Die bekannte Stelle Eus. HE VI 43, wo Papst Cornelius die Zahl der römischen Matrikular-Armen auf 1500 angibt, wird gewöhnlich dazu verwendet, die Christenzahl in Rom um das Jahr 250 zu berechnen. Man legt dabei das Verhältnis von Antiochien, 100.000 Christen : 3000 Matrikular-Arme, zugrunde und kommt dann auf 50.000 Christen in Rom um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Harnack meint dazu, die Charitas der Christen in Rom sei wohl größer gewesen als 130 Jahre später in Antiochien, und setzt daher die Zahl von 50.000 auf 30.000 herab. Nun hängt aber die Zahl der Matrikular-Armen wohl weniger von der Intensität der Charitas ab, als von der Höhe der verfügbaren Geldmittel, und da lassen uns die Angaben im Stich. Die römische Christengemeinde war wohlhabend und wohlorganisiert, aber Antiochia war auch reich. Fast wertvoller scheint ein Text aus Optatus[15]), nach dem es in Rom zur Zeit, als sich dort Donatisten niederließen, über 40 Basiliken gegeben hat. Wir können annehmen, daß damals Leute selten waren, die ohne Grund vom sonntäglichen Gottesdienst fernblieben, daß also mindestens die Hälfte der christlichen Bevölkerung die Kirche besuchte. Mehrmaliger Gottesdienst an einem Tag in derselben Kirche ist erst bei Leo I[16]) um die Mitte des 5. Jahrhunderts bezeugt und kann für die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts noch nicht angenommen werden. Nun werden unter den ältesten römischen Stadtkirchen schwerlich viele gewesen sein, die bequem mehr als 1000 Menschen fassen konnten. Die kaiserlichen Riesenkirchen St. Peter und St. Paul kamen ja wegen ihrer Lage für das Volk kaum in Betracht. Wir hätten dann zur Zeit nach dem Ende der Verfolgungen mit 40 Kirchen 40.000 Kirchengänger, also 80.000 Gläubige, alles reichlich gerechnet[17]). Diese beiden Zahlen, 30—50.000 um 250, 80.000 um 313, würden sich ganz passend aneinanderfügen[18]).

[13]) In Matth. hom. 66,3 (PG 58,630); Baur I 316.

[14]) Soz. I 8 (PG 67,879); Socr. II 17 (PG 67,218).

[15]) Lib. II c. 4 (CSEL 28, 39).

[16]) Epist. 9 (PL 54,626).

[17]) Eine Stadtbeschreibung von Konstantinopel um 430 (Baur, Chrysostomus II, 24) zählt 14 Kirchen. Da schon Chrysostomus von 100.000 Katholiken in Konstantinopel spricht, erscheint diese Zahl der Kirchen sehr gering. Allerdings werden diese 14 Kirchen, die alle erst in der Zeit nach dem Kirchenfrieden und mit kaiserlichen Geldmitteln gebaut waren, viel geräumiger gewesen sein als die 40 römischen „Basiliken" zu Anfang des 4. Jahrhunderts, die wohl größtenteils noch aus der Verfolgungszeit stammten. Immerhin läßt diese geringe Zahl der Kirchen darauf schließen, daß die Seelsorgsverhältnisse in der nicht organisch gewachsenen Weltstadt Konstantinopel nicht die günstigsten waren. Wenn Oxy-

9. Karthago. Tertullians rhetorischer Ausruf: *Tanta milia christianorum*[19]) läßt, auch wenn er sich nicht ausschließlich auf Karthago-Stadt bezieht, doch immerhin auf eine zahlreiche Gemeinde schließen. Ebenso, wenn Cyprian von *tot milia haereticorum* spricht[20]), die in Afrika zur Kirche zurückgekehrt seien. Seine Klage, daß die geflüchtete bischöfliche Kanzlei „täglich" mit „Tausenden" von *libelli pacis* überschwemmt werde[21]), ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Immerhin dürfen wir aus solchen Stellen schließen, daß man in Karthago um diese Zeit mit fünfstelligen Ziffern rechnete. Freilich schreibt Cyprian auch, daß „Rom wegen seiner Größe vor Karthago den Vortritt habe"[22]), was sich gewiß nicht auf die bürgerliche Bevölkerung, sondern auf die Christengemeinden bezieht. Wenn wir also für Rom um 250 höchstens 50.000 annehmen, so bleibt Karthago noch etwas unter dieser Zahl, und ebenso dürfte es dann zu Ende des Jahrhunderts 100.000 bei weitem nicht erreicht haben.

Versuchen wir nun, indem wir die gewonnenen Zahlen als einigermaßen typisch betrachten, zu allgemeineren Ergebnissen zu gelangen. Zunächst ergibt sich ein Gesetz: Je größer die Stadt, desto größer die Christengemeinde. Dieses Gesetz ist nicht so selbstverständlich wie es aussieht. Heutzutage z. B. gilt es keineswegs. Aber für das Altertum dürfte es stimmen.

Ferner scheint es, daß wir zwei Hauptklassen von Christengemeinden aufstellen dürfen: Riesengemeinden und Zwerggemeinden. Die Riesengemeinden sind Rom, Antiochien und Karthago (und wir dürfen gleich hinzufügen Alexandrien), die um die Mitte des 3. Jahrhunderts schon nach Zehntausenden zählen und im Lauf des 4. Jahrhunderts 100.000 erreichen, wenn nicht überschreiten. Zwerggemeinden sind die übrigen, die auch im 4. Jahrhundert nur wenige Tausende zählen, wie Jerusalem und

rhynchus zur Zeit Rufins 12 Kirchen hatte, so entspricht das eher den Verhältnissen, wie wir sie für Rom annehmen dürfen.

[18]) Ein scheinbar aussichtsreicher Weg wäre die Zahl der Katakombengräber. Wenn wir die einzelnen auch meist nicht datieren können, so wissen wir doch, daß die Gräber vom Ende des 1. Jahrhunderts bis etwa 410 reichen. Mit Hilfe von Sterblichkeitstabellen müßte sich daraus annähernd eine Durchschnittszahl für die römische Gemeinde errechnen lassen. Aber die Zahl der Gräber ist auch nicht annäherungsweise zu ermitteln. Die Gesamtzahl von 6 Millionen, die man zuweilen angegeben findet, geht auf eine Rechnung Marchis zurück. Er nahm eine bestimmte Zahl von Fossores an, multiplizierte sie mit einer bestimmten täglichen Arbeitsförderung und mit einer bestimmten Zahl von Arbeitstagen und erhielt dann 200 km Gesamtlänge mit 6 Millionen Gräbern. Vgl. Grossi-Gondi, I Monumenti cristiani, Rom 1923, S. 343. Inwieweit Marchi diese Rechnung ernst gemeint hat, sei dahingestellt; jedenfalls ist er nicht schuld daran, daß wegen seines Ansehens bei manchen diese Zahl zu einem Kanon wurde. Daß sie jedoch nicht als Grundlage für weitere Schlüsse dienen kann, liegt auf der Hand.

[19]) Ad Scap. 2.

[20]) Epist. 73,3.

[21]) Epist. 20,2.

[22]) Epist. 52,3.

Hippo, oder nicht einmal tausend, wie Gaza, Karrhä und Abitine. Oxyrhynchus steht in der Mitte, da es zu Anfang des 4. Jahrhunderts doch wohl schon über 20.000 Christen hatte. Immerhin ist es eher eine große Zwerggemeinde als eine kleine Riesengemeinde.

Um nun auf Grund dieser Typen weitere Schätzungen vorzunehmen, bedarf es zuerst eines Überblicks über die Größe der Städte im Römerreich überhaupt.

Die volkreichsten Städte in der Kaiserzeit waren Rom, Alexandrien, Antiochien und Karthago, zu denen im 4. Jahrhundert noch Byzanz-Konstantinopel kommt[23]). Keine von diesen vier (Konstantinopel lassen wir einstweilen unberücksichtigt) war zu Beginn des 4. Jahrhunderts eine Millionenstadt.

Rom mag zur Zeit des Augustus eine Million gezählt haben, unter Trajan und den Antoninen sogar auf $1^1/_4$ Million gestiegen sein (Kahrstedt), dann sank es aber schnell. Für das beginnende 3. Jahrhundert rechnet Kahrstedt noch 900.000, für das vierte nur mehr 400.000. Ähnlich schätzt Stein für das Ende des 3. Jahrhunderts auf 500.000, für das vierte auf 450.000. Der Niedergang ging rasch weiter, im 5. Jahrhundert auf 200.000 (Stein), bis zur Zeit Gregors des Großen vielleicht auf 30—40.000 (Gregorovius).

Antiochien wird von Stein zu Ende des 3. Jahrhunderts auf nahezu 250.000 Einwohner geschätzt. Es nahm aber an dem allgemeinen Bevölkerungsrückgang teil, denn Libanius nennt für 363 die Zahl 150.000 (Stein). Dann mag es wieder etwas zugenommen haben, denn Chrysostomus schätzt den Demos auf 200.000[24]).

Alexandrien wird von Stein am Ende des 3. Jahrhunderts auf 250.000 geschätzt, Karthago auf über 100.000 (vielleicht zu niedrig). Konstantinopel (gegr. 330) galt zu Sozomenus' Zeit (430) bereits für größer als Rom[25]), dürfte also damals die Viertelmillion schon überschritten haben. Im 6. Jahrhundert erreichte es über 500.000.

Von den vier „Riesenstädten" haben also auf der Grenze zum 4. Jahrhundert Rom $^1/_2$ Million, Antiochien und Alexandrien je $^1/_4$ Million, Karthago weniger. Von den Städten, die sich der Größe nach anreihen, dürfte keine auch nur 100.000 gehabt haben. In der Vita des Kaisers Tacitus steht ein

[23]) Über diese fünf Städte, die beinahe einen Kanon bilden, vgl. die gesammelten Stellen bei Achelis, Christentum in den ersten drei Jh. (1912) II 430f.

[24]) PG 50,591. — V. Schultze, Altchristliche Städt und Landschaften III (1930) S. 152 meint, δῆμος bezieht sich nur auf die Männer und berechnet eine Gesamtbevölkerung von 800.000; dann wäre Antiochien im 4. Jahrhundert weitaus die größte Stadt im ganzen Reich gewesen und hätte Rom und Konstantinopel um das Doppelte übertroffen. Das ist sehr unwahrscheinlich. Schultze stützt sich auf die Angaben über das Erdbeben Mitte des 6. Jahrhunderts, bei dem in Antiochien 250.000 oder nach anderer Quelle 300.000 Menschen umgekommen sein sollen. Stein findet diese Zahlen „lächerlich", und in der Tat sind solche Schreckensnachrichten mit der äußersten Vorsicht zu gebrauchen. Selbst in unserer so überaus gründlichen Zeit verdienen derartige Berichte meist keinen Glauben: man erinnere sich an die ersten wilden Gerüchte über Tokio oder Messina in den Zeitungen, bevor die amtlichen Berichte herauskamen. Im Altertum kamen aber keine amtlichen Berichte. Ebenso, wenn Prokop erzählt, daß die Goten 539 in Mailand 300.000 Männer umgebracht hätten, so ist das, um mit Stein zu reden, „lächerlich". Mailand hatte im ganzen Altertum nicht so viele Einwohner, im 6. Jahrhundert schon gar nicht.

[25]) Soz. II 3.

Schreiben des römischen Senats über die Wiederherstellung der Senatsherrschaft, das an die bedeutendsten städtischen Kurien verschickt wurde: Karthago, Trier, Antiochien, Aquileja, Mailand, Alexandrien, Thessalonich, Korinth, Athen. Der Brief mag von Flavius Vopiscus erdichtet sein, aber jedenfalls galten diese Städte zu seiner Zeit (Anfang des 4. Jahrhunderts) als die größten. Rostovzev[26]) zählt als wichtigste italische Städte der Kaiserzeit auf: Pompeji, Puteoli, Ostia, Verona, Aquileja, Emona. Alle diese bleiben sicher weit unter 100.000, wenn auch Ostia auf Grund der bekannten optischen Täuschung beim Anblick von Ruinenfeldern zuweilen auf 80.000 geschätzt wird.

Mancher wundert sich vielleicht über die verhältnismäßige Kleinheit der antiken Städte, da wir uns heute Landeshauptstädte und Kulturzentren unwillkürlich als Riesenstädte vorstellen. Man erinnere sich aber daran, daß z. B. Köln um 1550 mit 37.000 Einwohnern die größte deutsche Stadt war, daß Augsburg 1475 18.300 zählte, Hamburg 1419 22.000, Mainz im 15. Jahrhundert 5767, daß England im Jahre 1377 nur zwei Städte über 10.000 Einwohner hatte: London mit 35.000 und York mit 11.000. Auch die Größe der von alten Stadtmauern umgebenen Fläche darf uns nicht täuschen. Augsburg z. B. zählt heute, allerdings mit großen eingemeindeten Vororten gegen 200.000 Einwohner, die eigentliche Stadt füllt aber ihren Mauerring aus der Renaissancezeit nicht ganz aus.

Um uns die durchschnittliche Größe der antiken Städte zu veranschaulichen, können wir auch folgende Rechnung anstellen. In der Blütezeit des Kaiserreichs hatte die Landbevölkerung noch weitaus das Übergewicht[27]). Rechnen wir damals das ganze Reich zu 80 Millionen Einwohnern (Kahrstedt), und lassen wir davon ¼ auf die städtische Bevölkerung entfallen, also 20 Millionen. Nehmen wir 2000 Städte an, was sicher nicht zu hoch gegriffen ist, so erhalten wir einen Durchschnitt von 10.000 für die einzelnen Städte. Das ist für die Mitte des 2. Jahrhunderts. In der Folgezeit nimmt die ländliche Bevölkerung zwar rascher ab, aber auch die Städte gehen zurück.

Damit stimmt nun unser Bild von den Christengemeinden durchaus überein. Die vier Riesenstädte, zu denen im 4. Jahrhundert noch Konstantinopel als fünfte kommt, haben Christengemeinden mit nahe an 100.000 oder sogar darüber. Die übrigen Städte sind meist Ortschaften von vielleicht 5000—20.000 Einwohnern, und hier finden sich durchschnittlich Christengemeinden von 1000 bis 5000 Seelen. Natürlich sind das nur typische Verhältnisse. Ausnahmen wird es immer gegeben haben. Eine Stadt wie Ephesus hatte wahrscheinlich über 20.000 Einwohner und dementsprechend auch eine größere Christengemeinde. Edessa wird von Eusebius als ganz christliche Stadt bezeichnet. Umgekehrt wird es auch Städte gegeben haben, in denen die Christengemeinde verhältnismäßig zu klein war.

In Ägypten liegen die Verhältnisse anders als im übrigen Reich. Ägypten war nicht Provinz, sondern kaiserliche Domäne. Seine Verwaltung war nicht wie in den andern Ländern auf die städtische Verfassung aufgebaut, sondern auf die ländliche Gaueinteilung. Auch die Verteilung des Christentums war dort anders. Im 4. Jahrhundert war Ägypten ein Land der Mönche, d. h. das Mönchtum hatte dort rein zahlenmäßig den Charakter einer Volksbewegung, die Mönche

[26]) Storia economica e sociale dell' impero Romano (1933), S. 157.

[27]) Rostovzev, S. 398: l'enorme maggioranza dell'intiera popolazione dell'impero.

bildeten einen ganz bedeutenden Bruchteil der christlichen Bevölkerung. Wer Oxyrhynchus besuchte, bekam den Eindruck, daß dort mehr Mönche und Nonnen als gewöhnliche Christen seien. Nun haben wir ziemlich zahlreiche Angaben über die Stärke ägyptischer Mönchskolonien. Zahlenmäßig am stärksten war ohne Zweifel der Verband der trefflich organisierten Pachomiusmönche. Hieronymus berichtet in seinem Vorwort zur Pachomiusregel, daß sich alljährlich zu Ostern 50.000 Mönche im Hauptkloster (Tabennisi) zusammenfanden. Man hat diese Zahl mit Unrecht für übertrieben gehalten. Sozomenos[28]) gibt die Zahl der Pachomiusmönche auf 7000 an, davon 1300 in Tabennisi. An anderer Stelle[29]) erwähnt er einen Ammon als Regionalvorsteher Tabennisischer Mönche mit 3000 Untergebenen. Rufin[30]) spricht von 3000 Tabennisioten, Cassian[31]) von 5000. Schenute hatte in Atripe bei Tabennisi 2200 Mönche und 1800 Nonnen. Offenbar zerfiel der ganze Verband in mehr oder minder selbständige „Mutterhäuser", daher das Schwanken der Zahlen, je nachdem man solche Zentren zum Gesamtverband rechnete oder nicht. Bedenkt man also, daß die im ganzen Land zerstreuten Mönchskolonien meist je einige Tausend Insassen hatten, und daß die Kolonien in Oxyrhynchus und Umgebung allein auf 30.000 Insassen geschätzt wurden, so wird man sagen müssen, daß die Zahl des hl. Hieronymus von 50.000 Mönchen, die der Pachomiusregel folgen, keineswegs absurd ist, und daß wir die Gesamtzahl der ägyptischen Mönche zu Ende des 4. Jahrhunderts getrost auf 100.000, mit den Nonnen auf 200.000 und darüber veranschlagen dürfen.

Nun aber waren die Mönche in Ägypten ein bedeutender Bruchteil der christlichen Gesamtbevölkerung. Rechnen wir 100—200.000 Mönche, so dürfen wir schwerlich mehr als eine Million Christen überhaupt annehmen. Das gilt aber erst für das Ende des 4. Jahrhunderts. Zu Anfang des 4. Jahrhunderts, vor dem gewaltigen Aufschwung, der durch den Kirchenfrieden herbeigeführt wurde, müssen wir diese Zahl bedeutend herabsetzen. Nun zählte aber Ägypten schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts gegen 100 Bischöfe. Der einzelne Bischof hatte also auch in Ägypten um diese Zeit nur wenige Tausend Gläubige unter sich, ganz wie wir es in den übrigen Reichsteilen als das Normale feststellen konnten. Nur die Riesenstadt Alexandrien bildete selbstverständlich eine Ausnahme.

Auf Grund des Bisherigen können wir nun eine vorläufige Gesamtrechnung versuchen. Wir unterscheiden wieder große und kleine Gemeinden. Große Gemeinden sind vier: Rom, Alexandrien, Antiochien und Karthago mit reichlich gerechnet 100.000 Christen, das ergibt zusammen 400.000. Kleine Gemeinden sind die übrigen. Harnack schätzt die Zahl der Bischofssitze zu Beginn des 4. Jahrhunderts auf 1800. Zu Anfang des 6. Jahrhunderts wurde ihre Zahl auf 2500 veranschlagt[32]). Das wird stimmen, da vom 4. Jahrhundert an die Neugründungen von Bistümern seltener wurden. Rechnen wir den Durchschnitt der kleinen, d. h. der gewöhnlichen Gemeinden auf 3000 Christen, so bekommen wir $1800 \times 3000 = 5{,}400.000$; dazu die 400.000 Großstadtchristen = rund 6 Millionen Gesamtzahl. Rechnen wir den Durchschnitt der kleinen auf 5000, so bekommen wir $1800 \times 5000 = 9{,}000.000 + 400.000 =$ rund 10 Millionen. Höher dürfen wir mit dem Durchschnitt kaum gehen, da wir mit zahlreichen Gemeinden rechnen müssen, die wie Gaza, Karrhä, Abitine keine 1000 Christen hatten.

[28]) III 14. [29]) VI 28. [30]) Hist. mon. c. 3.

[31]) De Coen. Inst. IV 1; vgl. Heimbucher, Orden und Kongregationen, 3. Aufl. (1933) I 82.

[32]) Silva-Tarouca, Inst. Hist. Eccl. (1933) II/1, S. 3.

Für die Gesamtstatistik fehlen nun noch die nicht in städtischen Gemeinwesen, also auf dem flachen Land zerstreut lebenden Christen. Ihre Zahl kann jedoch nicht allzu bedeutend gewesen sein. Die allgemeine Ansicht, daß das Christentum in den ersten Jahrhunderten eine ausgesprochene „Stadtreligion" war, ist wohl im Ganzen zutreffend. Von einer Organisation der ländlichen Seelsorge, von Chorbischöfen und Ruralpriestern, hören wir erst im 4. Jahrhundert und auch da hauptsächlich im Osten. Wenn Plinius behauptet: *Neque civitates tantum, sed vicos et agros superstitionis istius contagio pervagata est,* so darf man dieses vereinzelte Zeugnis nicht über kleinasiatische Verhältnisse hinaus verallgemeinern. Außerdem betont ja Plinius nur die Tatsache einer Verbreitung des Christentums unter der ländlichen Bevölkerung überhaupt, gibt aber keine Angaben, die auf Zahlen schließen lassen.

Da uns sonstige Nachrichten über christliche Landbevölkerung in den ersten Jahrhunderten gänzlich fehlen, dürfen wir zum mindesten nicht für sie eine Zahl in unsere Statistik einsetzen, die die Zahl der Stadtchristen übersteigt. Wir werden sogar weit unter dieser Zahl bleiben müssen. Ferner mag es gewiß überall einzelne christliche Kaufleute, Legionssoldaten, Flüchtlinge und Verbannte gegeben haben, aber solche Versprengte, mögen sie auch für die Missionsgeschichte eine gewisse Bedeutung haben, kommen bei einer so rohen Statistik nicht in Betracht. Wir müssen uns überhaupt bei unserer Schätzung auf das beschränken, wovon wir Zeugnisse haben, im Vertrauen darauf, daß diese Zeugnisse im Großen und Ganzen ein richtiges Bild geben, und dürfen nicht in unsere Rechnung gänzlich unbekannte Größen einsetzen. Wir werden nur entsprechend der Dürftigkeit unserer positiven Grundlagen einen gewissen Spielraum lassen müssen.

Setzen wir also die oben errechnete Gesamtzahl von 6 Millionen Stadtchristen + 1 Million Landchristen, also insgesamt 7 Millionen als unterste Grenze, und nehmen wir die obige Zahl von 10 Millionen Stadtchristen + 5 Millionen Landchristen als oberste Grenze, so werden wir nicht mehr weit von der Wahrheit entfernt sein. Wollte einer 20 Millionen annehmen, so müßte er entweder den Durchschnitt der gewöhnlichen Stadtchristengemeinden auf 10.000 hinaufsetzen, was in keiner Weise den Quellen entspricht, oder er müßte gänzlich unbekannte und nicht pastorierte Millionenscharen von Landchristen einführen.

Vergleichen wir nun unsere Zahl von 7—15 Millionen mit der oben auf ganz anderer Grundlage errechneten von 7,5—15 Millionen, so bestätigen sie sich gegenseitig.

Nehmen wir zum Schluß noch an, daß der lateinische Westen zu Beginn des 4. Jahrhunderts bereits ein starkes Drittel der christlichen Gesamtheit umfaßte, so kommen wir für den lateinischen Westen auf eine Mindestzahl von zwei und eine äußerste Höchstzahl von fünf Millionen Christen.

Die Häretiker sind dabei unberücksichtigt gelassen. Einzelne gnostische Sektensplitter und besonders die Novatianer waren zwar zu Ende des 3. Jahrhunderts geographisch weit verbreitet, aber zahlenmäßig fallen sie bei einer so rohen Gesamtschätzung nicht ins Gewicht. Sie bildeten in den großen wie in den kleinen Gemeinden doch immer nur einen kleinen Bruchteil.

Es liegt auf der Hand, daß die Ermittlung solcher Zahlen nicht etwa eine bloße historische Denkübung ist. Es ist z. B. für die Beurteilung der Kirchenpolitik Diokletians oder Konstantins nicht unwichtig, zu wissen, ob die Christen damals eine Majorität oder eine verhältnismäßig kleine Minorität waren. Vor allem aber gibt uns die zahlenmäßige Größe oder Kleinheit der Christengemeinden manchen wertvollen Fingerzeig für Fragen der hierarchischen Organisation, der Charitas, des Kultes, der Seelsorge und des religiösen Volkslebens im Altertum.

Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen εἷς ἅγιος-Akklamation

Von Privatdozent Dr. J. Quasten — Münster

Die grundlegenden Untersuchungen E. Petersons[1]) über die εἷς θεός-Formel haben die Aufmerksamkeit der liturgiegeschichtlichen Forschung nachdrücklich auf die formgeschichtliche Entwicklung der liturgischen Akklamationen hingelenkt. Wie sehr aber jeder neue Fund hier das gewonnene Bild wieder verschieben kann, dafür bietet die εἷς ἅγιος-Akklamation neuerdings ein Beispiel. In den orientalischen Meßliturgien werden die zur Elevation der Eucharistie vom Priester gesprochenen Worte Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις vom Volke mit der εἷς ἅγιος-Akklamation beantwortet, die ein Bekenntnis zu dem Kyrios Christos, dem allein Heiligen in sich schließt. Nach der Meßliturgie, wie sie Cyrill von Jerusalem in seiner fünften mystagogischen Katechese wiedergibt, lautet sie kurz: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός[2]). In den um einige Jahrzehnte später anzusetzenden Apostolischen Konstitutionen hat diese liturgische Formel schon eine starke Erweiterung erfahren: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστος, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς εὐλογητὸς εἰ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν· „Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου θεὸς κύριος καὶ ἐπεφάνη ἐν ἡμῖν, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις“[3]). Zu der christologischen Akklamation ist hier das Gloria, das Hosanna und das Benedictus getreten. Die Jakobusliturgie stellt demgegenüber wieder eine Verkürzung dar: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[4]). An den Kern des ersten Teiles schließt sich hier statt des Gloria und Hosanna eine abgekürzte Doxologie an.

[1]) E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, Neue Folge, 24. Heft (Göttingen 1926). — Vgl. jetzt noch E. Peterson, Jüdisches und christliches Morgengebet in Syrien: Zeitschr. f. kath. Theologie 58 (1934) 110—113.

[2]) Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechese 5,19 (393 Rupp).

[3]) Apostolische Konstitutionen 8,13 (516 Z. 17—21 Funk).

[4]) Vgl. F. E. Brightman, Liturgies eastern and western. I: Eastern Liturgies (Oxford 1896) 62. Die Chrysostomus-Liturgie bietet eine noch kürzere Fassung: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Ἀμήν.

Es ist eine Eigenart der syrischen Liturgien, daß sie diese εἷς ἅγιος-Akklamation zu einem Bekenntnis der Trinität erweitern[5]). Diese trinitarische Ausweitung der Formel ist dann aus dem monophysitischen Syrien auch in das monophysitische Ägypten[6]) übertragen worden. Bezüglich des Alters dieser trinitarischen Fassung der εἷς ἅγιος-Akklamation hat A. Baumstark[7]) festgestellt: „Sie wird syrisch zum ersten Mal auf nestorianisch-ostsyrischem Boden durch Narsai († 503) belegt[8]) und findet sich dann bei Nestorianern, Jakobiten, Kopten und Abessyniern". Die von A. Mingana[9]) neuaufgefundenen Katechesen des Theodor von Mopsuestia, die für die Liturgiegeschichte wertvolle neue Aufschlüsse bringen und noch manche Revision bisheriger liturgiegeschichtlicher Ergebnisse zeitigen werden, gestatten uns, den ersten Beleg für die trinitarische Fassung der Formel um rund hundert Jahre früher anzusetzen. Sermo V und VI dieser neuaufgefundenen Dokumente erklären den Ritus der Messe ganz analog der fünften mystagogischen Katechese des Cyrill von Jerusalem. In Sermo VI heißt es bei der Erklärung des Elevationsritus: „Nachdem der Priester gesagt hat: ‚Das Heilige den Heiligen', antworten alle mit den Worten: ‚Einer ist heilig, der Vater, einer ist heilig, der Sohn, einer ist heilig, der Geist', indem sie dadurch offen bekennen, daß in Wahrheit eine Natur ist, die da ist Vater und Sohn und Heiliger Geist, eine Natur, die einzig, ewig und unveränderlich ist und allein Heiligkeit zu geben vermag dem, der sich danach sehnt. Sie fügen hinzu: ‚Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen'[9a.10]). Der Text zeigt deutlich, daß in der Meßliturgie, die Theodor schildert, die εἷς ἅγιος-Akklamation bereits in trinitarischem Aufbau gebräuchlich war. In Anbetracht der Tatsache, daß die nur wenig früher anzusetzenden Apostolischen Konstitutionen noch die rein christologische Form haben, ist die Feststellung, die uns der neue Fund ermöglicht, von besonderem Wert.

---

[5]) Vgl. dazu A. Baumstark, Die Messe im Morgenland (Kempten 1906) 157ff.; J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus III: De missa rituum orientalium 2 (Romae 1932) 500ff.

[6]) Vgl. z. B. A. Baumstark, Eine ägyptische Meß- und Taufliturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts: Oriens Christianus 1 (1901) 28/29. Hier antwortet das Volk: *Unus est Pater Sanctus, unus Filius sanctus, unus Spiritus sanctus.*

[7]) A. Baumstark bei E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (Göttingen 1926) 138.

[8]) Vgl. R. H. Conolly, The liturgical homilies of Narsai (Cambridge 1909) 60.

[9]) Vgl. A. Mingana, Woodbrooke Studies Vol. VI: Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist (Cambridge 1933).

[10]) Vgl. den syrischen Text bei A. Mingana, a. a. O. S. 249f. Jetzt bequem zugänglich bei H. Lietzmann, Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia = Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse XXIII (Berlin 1933) S. 12; A. Rücker, Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuest. in linguam latinam translatus = Opuscula et Textus, Series liturgica Fasc. 2 (Monasterii 1933) 36 bietet eine lateinische Übersetzung.

REZENSIONEN

Die Autorität des hl. Thomas von Aquin als Kirchenlehrer und seine Summa theologica. Von Johannes Ude. 8° (203 S.) Salzburg 1933, A. Pustet.

Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet bietet die Schrift nichts Neues. Der Verf. selbst bekennt dies im Vorwort, wenn er schreibt: „Ich gestehe es ganz offen, daß meine vorliegende Arbeit nicht so sehr eine selbständige Arbeit ist, die etwa neue, noch ganz unbekannte Wahrheiten entdecken will, im Gegenteil: sie gibt mehr oder weniger das wieder, und vielfach sogar mit denselben Worten oder auszugsweise, was ich bei anderen Thomasforschern gefunden habe." Im ersten Teil, der von der Autorität handelt, die dem Lehrsystem des hl. Thomas durch die ganz besondere Approbation des kirchlichen Lehramtes zukommt, schließt U. sich sehr eng an die Schrift von P. Szabó O. P. an: Die Autorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie (Regensburg 1919). Für den zweiten Teil, welcher der Betrachtung der Theologischen Summa gewidmet ist, bezeichnet er als seine Gewährsmänner Grabmann, Berthier, Dörholt und Pègues. Die „tabellarisch-systematische Darstellung der Summa theologica" (S. 82—125) ist ein wörtlicher Nachdruck der Tabulae systematicae et synopticae von Berthier O. P.; U. hat nur eine deutsche Übersetzung beigefügt. Die „kurze, übersichtliche Darstellung der Summa theologica" (S. 126—195) ist nur eine kurze Zusammenfassung dessen, was B. Dörholt bietet in seinem Werke: Der Predigerorden und seine Theologie (Paderborn 1917, S. 72—151). Nur nebenbei sei bemerkt, daß Dörholt nicht Dominikaner war, wie U. S. 57 und 126 behauptet. Beigefügt sind am Schlusse die bekannten 24 Thesen der Studienkongregation vom 17. Juli 1914 mit deutscher, aber nicht immer wortgetreuer Übersetzung.

Wenn wir der Schrift eine längere Besprechung widmen, so geschieht dies nicht wegen ihres inneren Wertes, sondern einzig aus dem Grunde, um den Vorwurf zurückzuweisen, daß die Gesellschaft Jesu und vor allem ihr General der Lehre des hl. Thomas gegenüber nicht jene Stellung einnimmt, welche die kirchliche Autorität von allen katholischen Schulen ohne Ausnahme fordert.

Wie P. Szabó O. P., so verficht auch U. mit allem Nachdruck die Ansicht, daß die oben genannten 24 Thesen durch das Responsum der Kongregation für Seminarien und Universitäten vom 7. März 1916 als eine für alle katholischen

Schulen verpflichtende Norm vorgeschrieben wurden. Die der Kongregation vorgelegte Frage war diese: *Utrum omnes vigintiquatuor theses philosophicae a Studiorum Congregatione probatae germanam S. Thomae doctrinam revera contineant, et in casu affirmativo, utrum imponi debeant Scholis Catholicis tenendae.* Die Antwort lautet: *Omnes illae vigintiquatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt eaeque proponantur veluti tutae normae directivae.*

Da über den Sinn und die Tragweite dieses Responsum auch innerhalb der Gesellschaft Jesu Meinungsverschiedenheiten entstanden waren, erließ der General Wladimir Ledóchowsky am 8. Dezember 1916 ein Rundschreiben *De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda* (mitgeteilt in dieser Zeitschrift 42 [1918] 207—253), in welchem er zur Wahrung der Einheit an der Hand der Ordenssatzungen und der allgemeinen kirchlichen Vorschriften die Normen festlegte, die von allen Mitgliedern bezüglich des Anschlusses an die Lehre des hl. Thomas zu beobachten sind. In diesem Briefe zieht er unter anderm aus dem Wortlaut des obigen Responsum den Schluß, daß eine strikte Verpflichtung zur Annahme sämtlicher 24 Thesen nicht bestehe. *Et primo quidem ex ipso hoc responso patet, iuxta mentem S. Congregationis illas theses exprimere quidem in re peculiari doctrinam S. Thomae, non ita tamen ut generatim dici debeat Angelico Doctori non adhaerere, qui minime censeat praedictas theses esse necessario defendendas. Ex quo aperte consequitur, plane satis fieri praesciptioni a Pio X factae, etiamsi non teneantur omnes XXIV theses, dummodo illae proponantur uti tutae normae directivae.* Um aber sicher zu gehen, daß seine Auslegung auch die Billigung der höchsten kirchlichen Autorität finde, unterbreitete er das Schreiben vor der Veröffentlichung Papst Benedikt XV, der es nicht bloß huldvoll entgegennahm, sondern in einem eigenen Briefe vom 19. März 1917 an den General (mitgeteilt a. a. O. 206 f.) mit hohem Lobe vollinhaltlich billigte und insbesonders die Auslegung vom nichtverbindlichen Charakter der 24 Thesen als richtig bestätigte.

Das ist der wahre Tatbestand. Wie hat ihn aber U., gestützt auf seinen Gewährsmann P. Szabó, dargestellt oder vielmehr entstellt? Es sei, so sagt er, nicht dem objektiven Tatbestand entsprechend, wenn der General der Gesellschaft Jesu die 24 Thesen mit einigen allgemeinen Sätzen auslege und meine, daß es genüge, diese allgemeinen Sätze, die übrigens von allen sonst einander bekämpfenden Theologen übereinstimmend vorgetragen würden, zu lehren, um ein Schüler des hl. Thomas genannt werden zu können. Benedikt XV habe zwar ein Schreiben an die Gesellschaft Jesu gerichtet, aber ohne in demselben der 24 Thesen Erwähnung zu tun; darum sei die Gesellschaft verpflichtet, die 24 Thesen zu verteidigen. In dem päpstlichen Schreiben werde nur gesagt, daß die ganze Lehre des hl. Thomas eine direktive Norm für den theologischen Unterricht bilde, daß aber deshalb niemand gehalten sei, jede These des Aquinaten zur seinigen zu machen; das letztere behaupte übrigens niemand. Wenn demnach der Papst von Sätzen spreche, die man nicht anzunehmen brauche, so seien damit sicherlich die 24 Thesen nicht gemeint. Sollte aber — was nach U. ausgeschlossen erscheint — in dem Schreiben Benedikts XV die Erlaubnis enthalten sein, nicht alle 24 Thesen annehmen zu müssen, so gelte eine derartige Erlaubnis sonderbarerweise — nur für die Gesellschaft Jesu.

Zu diesen Ausführungen muß man leider sagen: soviel Sätze, soviele Unwahrheiten — ganz abgesehen von der ungeziemenden Art, mit der das Schreiben des P. General kritisiert wird. Zur Entschuldigung U.s kann ich nur annehmen, daß er die beiden Schreiben des Generals und des Papstes in ihrem Wortlaut nicht gelesen hat, sondern blindlings P. Szabó gefolgt ist, obwohl seit dem Erscheinen seines Werkes schon oftmals dessen Ansichten als völlig unhaltbar nachgewiesen wurden. Es ist falsch, daß der General der Gesellschaft Jesu die 24 Thesen „mit einigen allgemeinen Sätzen auslegt"; denn er geht auf ihren Inhalt überhaupt nicht ein und legt sie darum in keiner Weise aus. U. wird doch dem General nicht die wahrhaft absurde Ansicht zuschreiben wollen, den Inhalt der 24 Thesen bildeten jene allgemeinen Sätze, die „von allen Theologen übereinstimmend angenommen werden", und die Gesellschaft sei von deren Annahme entbunden. Noch viel weniger aber ließe sich unter dieser Voraussetzung

begreifen, wie Papst Benedikt XV der Auffassung des Generals über die Art, wie man sich an Thomas anschließen müsse, hohes Lob spenden konnte: *Neque minus iucunde animadvertimus, aequa te lance rationum momenta perpendisse quibus, quem ad modum oporteat a S. Thomae doctrinis esse, hinc inde disceptando contenditur.*

Es ist ferner falsch, daß der Papst in seinem Schreiben nicht von den 24 Thesen der Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus rede. Denn unmittelbar nach den soeben zitierten Worten fährt er fort: *Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio.* Daß der Papst unter den *universae de Thomae doctrina theses* nicht alle in den Werken des Aquinaten vorkommenden Lehrsätze und Meinungen, sondern nur die von der Studienkongregation besonders approbierten 24 Thesen meint, kann vernünftiger Weise gar nicht bezweifelt werden. Denn meinte er sämtliche Sätze des hl. Thomas, dann hätte er schreiben müssen: *universas S. Thomae doctrinas vel theses;* er schreibt aber: *universas de S. Thomae doctrina theses* und bezeichnet damit jene Thesen, die aus der Lehre des hl. Thomas ausgewählt sind. Ferner sagt er, die Thesen seien als *tutae ad dirigendum normae proponendae,* aber nicht aufzuerlegen (*imponendae*) und bedient sich damit derselben Ausdrücke, welche die Kongregation für Seminarien und Universitäten von den 24 Thesen gebraucht hatte. Völlig entscheidend ist jedoch, daß Benedikt XV das Urteil des Generals billigt: *recte Nos te sensisse arbitramur;* dieses Urteil hatte aber, wie aus den oben mitgeteilten Worten ersichtlich ist, der General über die 24 Thesen und nicht über sämtliche Sätze des hl. Thomas gefällt. Bestände die von U. gegebene Interpretation der Papstworte zurecht, dann ergäben sich die größten Ungereimtheiten: der Papst würde auch von der Gesellschaft Jesu die Annahme sämtlicher 24 Thesen verlangen, der General hingegen sie ausdrücklich ablehnen; und gleichwohl würde der Papst das Schreiben des Generals nicht nur nicht mißbilligen, sondern sich mit ihm vollständig einverstanden erklären, ja sogar erklären, daß die Söhne der Gesellschaft Jesu, wenn sie sich an die Weisungen ihres Generals halten, ohne Furcht sein können, daß sie nicht mit der gebührenden Folgsamkeit den Anordnungen der römischen Päpste nachkommen: *Eiusmodi spectantes regulam possunt Societatis alumni iure timorem deponere, ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum.*

In seinem Übereifer für die reine Lehre des hl. Thomas merkt U. gar nicht, daß die Worte des Papstes seine eigene Beweisführung für die Verbindlichkeit der 24 Thesen über den Haufen werfen. Er sieht in den Worten der Kongregation, die 24 Thesen müßten als *tutae normae directivae* vorgelegt werden (*proponi*) eine strikte Verpflichtung zur Annahme derselben, der Papst aber leugnet, daß mit diesen Worten eine derartige Verpflichtung ausgedrückt sei, da er ausdrücklich sagt, daß jene dem hl. Thomas hinlänglich anhängen, die alle Thesen als *tutas ad dirigendum normas* vorlegen, *nullo omnium amplectendarum thesium imposito officio.* Daraus folgt, daß man auch aus den Worten der Kongregation keine Verpflichtung ableiten kann.

Es ist demnach unwiderleglich bewiesen: Papst Benedikt hat in seinem Schreiben authentisch erklärt: eine Verpflichtung, sämtliche 24 Thesen zu verteidigen, besteht nicht. Aber hat er damit vielleicht nur die Gesellschaft Jesu von einem für die gesamte Kirche verpflichtenden Gesetze dispensiert? U. sträubt sich selbst, dies anzunehmen, und mit vollem Recht. Die Gesellschaft Jesu hat um ein solches Privileg nicht nachgesucht und der Papst erwähnt mit keinem Worte eine Ausnahme, die er ihr gewähren will. Die Gesellschaft würde ein solches Privileg, selbst wenn es ihr angeboten würde, nie annehmen, da sie ihre Ehre darein setzt, nicht bloß den Befehlen, sondern selbst den Wünschen des apostolischen Stuhles nachzukommen, wie der General in seinem Schreiben sagt: *cuius (S. Sedis) vel desideria nobis praecepta sunt.* Und der Papst wollte sie nicht von einer allgemeinen Verpflichtung entbinden, da auch er sagt, daß die Folgsamkeit und Ehrfurcht gegen den Stellvertreter Christi die Gesellschaft ganz besonders verpflichte: *quae (observantia veneratioque), si nulli non praecepta*

christiano est, at vero peculiari quodam officio censenda est Societatem Jesu perstringere. Wenn die Söhne der Gesellschaft die von ihrem General festgelegte Regel befolgen, sind sie nicht von einem allgemeinen Gesetze entbunden, sondern können, wie Benedikt XV sagt, jede Furcht ablegen, daß sie die Befehle der römischen Päpste nicht mit dem gebührenden Gehorsam ausführen. Und dies wiederholt er nochmals: *Haec si fiant, illa certe summopere probanda consequentur bona, ut quum fratrum caritas ab offensione custodiatur, tum debita in Vicarium Christi observantia veneratioque vigeat.* Ja, der Papst erwartet sogar, daß durch die genaue Ausführung der im Briefe des Generals aufgestellten Normen nicht nur ein Fortschritt in der heiligen Wissenschaft stattfinden, sondern die um die Kirche hochverdiente Gesellschaft für alle Anhänger des hl. Thomas zum Vorbild sein werde: *Nos autem, compositis dissidiis additisque cognitioni veri animis, non modo sacrarum disciplinarum exstituram inde progressionem speramus, verum etiam Sodalitatem ipsam, tam bene de Ecclesia meritam, profecturam, exemploque et Angelici Doctoris asseclis et caritatis divinae studiosis futuram confidimus.* Hätte der Papst die Gesellschaft von einem allgemeinen Gesetze dispensiert, dessen Befolgung, wie U. meint, zum Fortschritt der katholischen Theologie unumgänglich notwendig ist, dann hätte er sie wahrhaftig nicht als ein nachzuahmendes Musterbeispiel hinstellen noch auch aus ihrem Vorgehen einen wahren Fortschritt der Wissenschaft erwarten können.

Diese Ausführungen waren notwendig, um einmal den beständig wiederkehrenden Anklagen gegen die Gesellschaft Jesu wegen ihres Verhaltens zu den 24 Thesen den Boden zu entziehen. Wenn jemand von der Wahrheit dieser Thesen überzeugt ist, mag er sie verteidigen; niemand wird ihm das Recht hiezu absprechen. Aber man sei nicht päpstlicher als der Papst und lege niemand Verpflichtungen auf, wenn man nicht dazu ermächtigt ist. Nur dann wird der Wunsch des Papstes in Erfüllung gehen, daß endlich einmal die Streitigkeiten aufhören und Eintracht und Friede unter den Vertretern der katholischen Lehre herrsche.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin. Von Anselm Stolz O. S. B. (Studia Anselmiana I). gr. 8° (118 S.) Rom 1933, Libreria Herder.

Das vorliegende Werk ist hauptsächlich eine Auseinandersetzung mit P. Rousselot S. J., der vor etwa zwanzig Jahren mit seinem Versuch, die Lehre des Aquinaten über die Glaubensgnade zu interpretieren, in der theologischen Welt Aufsehen erregt hat. Nach Rousselot hält es Thomas für unmöglich, die Glaubwürdigkeitsgründe mit den natürlichen Fähigkeiten sicher zu erkennen. Es ist dazu die Glaubensgnade, u. zw. der *habitus fidei*, notwendig. Glaubwürdigkeitsurteil und Glaubensakt sind ein und dasselbe. Thomas hielt daher nach R. einen rein natürlichen Glauben nicht für möglich. Hier setzt St. ein. Aus der Stellung des hl. Thomas zu der im Mittelalter viel erörterten Frage des Dämonenglaubens ergibt sich, daß das Urteil Rousselots hinsichtlich des natürlichen Glaubens in seiner Allgemeinheit nicht zutrifft; denn Thomas nimmt den Dämonenglauben an. Die Lehre des hl. Thomas, der Mensch könne ohne den Glaubenshabitus nur eine *opinio fortificata rationibus* von der Offenbarung haben, wurde von Rousselot und anderen für die Leugnung eines natürlichen Glaubens ins Feld geführt. St. zeigt, daß *opinio* bei Thomas nicht schlechthin dasselbe wie „Meinung", d. h. Annahme eines Sachverhaltes ohne hinreichende Begründung, ausdrückt, sondern un-

serer *certitudo moralis* gleichkommt. Damit ist auch die Schwierigkeit beseitigt, wieso Thomas einen natürlichen Glauben annehmen kann, da er doch mit vielen anderen Theologen dem fremden Zeugnis keine Beweiskraft für eine sichere Erkenntnis, sondern eben nur für eine *opinio* zuschreibt. Es läßt sich allerdings nicht feststellen, ob Thomas die Möglichkeit eines natürlichen Glaubens für den Menschen tatsächlich lehrt. Aber da Rousselot seine Interpretation auf der Leugnung des natürlichen Glaubens aufbaute, ist sie hinfällig geworden.

Für eine Thomasinterpretation ist es entscheidend, wie das Axiom: *Actus specificantur ab obiectis* auf den Glaubensakt angewendet wird. Für die Übernatürlichkeit eines Objektes ist der letzte Grund die Unzulänglichkeit der natürlichen Kräfte, d. h. dasjenige Objekt nennt Thomas „übernatürlich", zu dessen Erreichung die natürlichen Kräfte nicht ausreichen. Daher verstehen nach St. diejenigen Thomisten den Doctor angelicus nicht richtig, die den Begriff des Übernatürlichen „aprioristisch" festlegen, z. B. indem sie, wie Garrigou-Lagrange, jene Wahrheiten als übernatürlich bezeichnen, die sich auf die *vita Dei intima* beziehen, und daraus erst die Unzulänglichkeit der Potenzen folgern. St. übersieht hier m. E. die verschiedene Fragestellung jener Theologen. Es dürfte sich ihnen gerade darum handeln, wann ein Objekt die Kräfte jeder geschaffenen Natur überschreite. Allerdings wird man St. zugeben können, daß sie mit ihrer Begriffsbestimmung des Übernatürlichen über das unmittelbar bei Thomas Gegebene hinausgehen.

Nach Thomas liegt in jedem Streben nach einem Ziel ein *inchoatio finis*; das Ziel ist im Strebenden schon unvollkommen enthalten. Das natürliche Ziel des Menschen ist die analoge Gotteserkenntnis; er besitzt eine *inchoatio* dieses Zieles in seinen natürlichen Fähigkeiten. Für das übernatürliche Ziel hingegen, die *visio*, hat er in seinen natürlichen Fähigkeiten keine *inchoatio*. Diese wird ihm durch den Glauben zuteil. Die notwendige Folge dieser Lehre ist der psychologische Unterschied der Glaubenserkenntnis von der natürlichen Erfassung geoffenbarter Wahrheiten; der Glaube muß eine neue Erkenntnisart verleihen. Daher weist St. die molinistischen Erklärungsversuche an Thomas zurück, da sie für den Glaubensakt nur eine Übernatürlichkeit *quoad modum* zugäben und ihn *quoad substantiam actus* der natürlichen Potenz zugänglich sein lassen. Die Terminologie entnimmt St. dem einschlägigen Traktat Billots. Der Glaubenshabitus verleiht eine Spontaneität des Erkennens, ohne dieses jedoch zu einem unmittelbaren zu machen. Er treibt zur Bejahung der geoffenbarten Wahrheit an. Im Sentenzenkommentar lehrt Thomas überdies, die Glaubensgnade halte den Menschen von Irrtümern im Glauben zurück; später schreibt er diese unterscheidende Funktion den Gaben des Hl. Geistes zu. Durch den Glauben tritt der Mensch in ein neues Erkenntnisgebiet ein, zu dessen Wahrheiten sich der Glaube so verhält, wie das *lumen naturale* zu den ersten Prinzipien. Dieses neue Wissen wird freilich erst in der *visio beatifica* vollendet. Die Evidenz, die der Glaube verleiht, bezieht sich nicht nur auf die geoffenbarte Wahrheit, sondern auch auf die Glaubwürdigkeitsgründe. Daher geht das übernatürliche Glaubwürdigkeitsurteil zeitlich dem Glauben nicht voraus. Ob ihm nach Thomas ein natürliches Glaubwürdigkeitsurteil vorausgehe, läßt St. ausdrücklich als offene Frage stehen.

Die Arbeit, wohl die beste Monographie über diesen schwierigen Gegenstand, erweist den Verf. als vorsichtigen und unvoreingenommenen Forscher. Wenn daher im Folgenden Bedenken zu seiner Thomasauslegung geäußert werden, so sollen sie mehr die offenbleibenden Probleme aufzeigen, als seine Arbeitsweise kritisieren. Wie der Verf. selbst sagt (98), gibt der hl. Thomas nirgends eine *analysis fidei*. Es ist aber nicht möglich, über Sicherheit des Glaubens und folglich über die Wirkung der Glaubensgnade zu reden, ohne daß als Prüfstein etwaiger Spekulationen eine *analysis fidei* vorgelegt würde. Das gilt solange, als man mit dem Vatikanum den Glaubensassens als vernunftgemäßen Akt annimmt; denn *analysis fidei* heißt nichts anderes als Aufzeigen des Zusammenhanges zwischen dem Glauben und dem nach logischen Gesetzen sich abspielenden Denken. Daher kann ich dem Verf. nicht beipflichten, daß für den hl. Thomas, sachlich gesehen, das Problem der *analysis fidei* bedeutungslos gewesen sei (108). Wenn Thomas es also nicht in Angriff nahm, oder was dasselbe ist, wenn sich aus seiner Lehre vom Glauben eine *analysis* nicht erstellen läßt, so hat diese Lehre eben, so wertvoll und bleibend die einzelnen Bestandteile sind, doch nicht die letzte Geschlossenheit, um den weiterentwickelten theologischen Fragestellungen zu genügen.

Es kommt bei der Thomasinterpretation von St. alles darauf an, den Unterschied der Erkenntnisart des Glaubens von der natürlichen Erkenntnis klar herauszustellen. Das ist aber auch dem Verf. nicht gelungen. Es kann sich um keine unmittelbare Erkenntnis handeln, wie St. selbst sagt. Auch nicht um eine Erkenntnis *per species infusas;* denn das ist nach Thomas die prophetische Erkenntnis (Ver. q. 12 a. 7 c.). Also nur um eine Erkenntnis *per lumen infusum;* schon daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer *analysis,* die eben erklärt, auf welchem Weg die Glaubenswahrheiten erworben werden, die dann der Verstand unter einem neuen Licht bejaht. Welches ist nun die Wirkungsweise des *lumen fidei?* Der junge Thomas spricht von einer *inclinatio,* welche die übernatürlichen Tugenden dem Menschen zum letzten Ziel verleihen (51). In den Parallelstellen der theologischen Summe findet sich statt des Begriffes *inclinatio* das mehr die metaphysische Ordnung bezeichnende *proportio, ordinatio.* Ob man mit dem Verf. sagen kann, daß „der Gedanke des hl. Thomas wesentlich immer der gleiche geblieben ist" (55) — ? Die Hochscholastik hat die Anpassung der aristotelischen Habituslehre an die Offenbarungswahrheit von den übernatürlichen Tugenden erst sehr allmählich vollzogen; es läßt sich ja kaum ein Bestandteil des Habitusbegriffes des Stagiriten unverändert auf die eingegossene Tugend anwenden. Thomas war anfangs natürlich in stärkerem Maß von der zeitgenössischen Theologie abhängig. Mit ihr lehrt er auch im Sentenzenkommentar, daß die eingegossenen Tugenden eine Leichtigkeit zum Akt verleihen. Das würde beim Glauben besagen, daß er eine größere Klarheit und Evidenz der Offenbarungswahrheit und der Glaubwürdigkeitsgründe gibt. Später beachtet Thomas statt dieser psychologischen Wirkung vielmehr die Beziehung der Tugend zum letzten Ziel. Man muß es wohl als einen Mangel der vorliegenden Studie bezeichnen, daß sie den hl. Thomas, abgesehen von einigen Vergleichen mit Bonaventura und Albert d. Gr., isoliert betrachtet; die bestehenden Arbeiten über verwandte Lehrstücke der mittelalterlichen

Theologie hat St. nicht verwendet. Man kann aber Thomas nicht losgelöst von seiner Zeit interpretieren, wie Kard. F. Ehrle so lichtvoll ausführt (Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit², Freiburg 1933, 44–50).

In gleicher Weise hat Thomas, wie St. selbst beweist, seine Lehre von der Unterscheidungsgabe zwischen echten und falschen Glaubenswahrheiten in etwa korrigiert; im Sentenzenkommentar ist diese Fähigkeit eine Wirkung der *fides*, später nicht mehr. Worin besteht also die erhöhte Sicherheit, welche die Glaubensgnade nach St. verleihen soll? Die beiden Auf. stellungen wären voneinander nicht zu trennen: falls die Glaubensgnade wirklich Sicherheit verleiht — und diese ist nach der gesamten mittelalterlichen Theologie eine *certitudo super omnia* — dann muß sie auch die Fähigkeit geben, zwischen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden.

Nach St. lehrt Thomas, das Glaubenslicht bewirke, daß der Intellekt spontan seine Zustimmung gebe (73). „Spontan" besagt einen Gegensatz zu „freiwillig". Wenn der Verf. auch seinen Ausdruck wahrscheinlich nicht gepreßt wissen will, so paßt er doch schlecht zu Thomastexten, wie Ver. q. 14 a. 1: *Sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum.* Ebenso 2,2 q. 1 a. 4; C. G. 3,40: *principalitatem habet voluntas.*

St. sucht die Wirkung der Glaubensgnade ferner durch den Vergleich mit dem direkten und reflexen Erkennen zu veranschaulichen (94). Der reine Mensch erkennt mit naturhaftem Empfinden, das durch die Tugend der Keuschheit in ihm ausgebildet ist, was erlaubt und was unerlaubt ist — der Moralist arbeitet mit Untersuchungen und Beweisen. Das Beispiel stammt aus 2,2 q. 45 a. 2, wo es zur Erklärung der Wirkungsweise des *donum sapientiae* dient. Auf das Glaubenslicht angewendet, erklärt es nichts, oder vielmehr: es erklärt zuviel. Als Erkenntnis gewertet, ist die reflexe Erkenntnis vollkommener als die konfuse direkte; also wäre die natürliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe vollkommener als die durch den Glauben gegebene. In dem Beispiel sind die beiden Erkenntnisarten, die des keuschen Menschen und die des Theologen, sachlich voneinander abhängig — jede Wissenschaft ist Analyse der natürlichen Sicherheit —, die natürliche und die übernatürliche Sicherheit über die Glaubwürdigkeitsgründe sind nach der Thomaserklärung St.s unabhängig.

Noch ein Wort zur Darstellung der molinistischen Lehre von der Wirksamkeit der *virtus infusa*, wie sie der Verf. auf S. 17 aus Billot bietet (siehe oben). Die Terminologie ist nicht die der Molinisten, sondern Billot hat sie an der von St. angeführten Stelle (De virt. inf., ed. 3, I, 80) aus Thomas entlehnt, aber in anderem Sinn angewendet, als sie dort hat (2,2 q. 171 a. 2 ad 3). Molina, der die innere Möglichkeit eines rein natürlichen Glaubens in vollem Umfang zugibt (z. B. Concordia q. 14 a. 13 disp. 38) sagt vom Glaubenshabitus: *determinat nostrum intellectum ad eliciendum actum superioris naturae et speciei ab eo, quem nostris solis viribus eliceremus* (ib.). Und das ist die Lehre fast aller Molinisten. Daher ist es irreführend, zu sagen, nach den Molinisten sei der Glaubensakt nur *quoad modum* übernatürlich. St. urteilt über die molinistische Lehre: „Als ernste Auseinandersetzung

mit obigen Thomastexten kann dies kaum gelten" (18). Ob dieses knappe Urteil nicht doch irgendwie revisionsfähig ist, darf man wohl noch als offene Frage ansehen.

Innsbruck. Franz Mitzka S. J.

Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins beim Kinde. Von Hans Frankenheim. gr. 8° (X u. 197 S.) Freiburg 1933, Herder. M 4.—, geb. M 4.80.

Es war und ist in der Pädagogik immer ein Problem, wie Ethik und Psychologie sich organisch in der Erziehung zu verweben haben. Herbart gab der theoretischen Lösung die klassische Formulierung: Ethik hat das Erziehungsziel zu bestimmen, Psychologie hat dieses Ziel zu realisieren (5). In seiner Pädagogik freilich ist Herbart vom ethischen Ziel zu einer bloß intellektuell-psychologischen Beherrschbarkeit des Kindes abgeglitten. Auch die ganze psychologische Pädagogik brachte keine Lösung. F. will nun mit seiner eingehenden Untersuchung einen Beitrag liefern zur Aufschließung des gesamten Problemgebietes.

Die Kernfrage scheint ihm zu sein: wie teilen sich dem Kinde die wertvollen ethischen Zielinhalte mit (6)? Zur ethischen Zielstellung will er freilich mit seiner Arbeit nichts beisteuern, er setzt sie einfach voraus. Die Frage nach der psychologischen Mittelwahl sucht er von dem tiefer gelegenen Problem her anzufassen: wie begegnen sich die werdende kindliche Person und die ausgereifte sittliche Persönlichkeit (d. i. die „metaphysische Würde") des Erziehers im Wechsel des Entwicklungsrhythmus (8)? Der praktische Gewinn für den Erzieher soll dann darin bestehen, daß der Erzieher bestrebt sein muß, seine „metaphysische Würde" in die geeignete, dem Kinde sinnvoll zugeordnete Ausdrucksform seines Verhaltens zu übersetzen. Eine dreifache Aufgabe will F. also erfüllen: Förderung des Verständnisses für die sittliche Eigenentwicklung des Kindes, Sicherung höchstmöglicher Treffsicherheit erzieherischen Wirkens, klärende Rückwirkung auf die führenden sittlichen Ziele (10. 187).

An Hand einer selbstgefundenen idealtypisch verfahrenden Methode (10—23) wird der sittliche Reifeprozeß dargestellt. Weil dieser nach F. „in einem Zusammenfließen der realen Lebensentfaltung mit idealem Telos kulminiert" (25), zeigt der Verf. in dessen genetischer Darlegung immer zuerst die psychisch-reale Seite der kindlichen Entwicklung und dann — neben der jeweiligen erzieherischen Gesamthaltung (21. 33) — die Möglichkeit erzieherischer Einwirkung (Lob, Tadel, Strafe, Belehrung, Führung) in einer „kategorialen Betrachtung" am Schluß jeder der fünf Entwicklungsstufen. Der eigentliche Sitz sittlicher Entwicklung ist nach F. die Gemüts- und Willenssphäre.

Die 1. Phase, die „frühkindliche Willensbegabung" (1.—2. Jahr?): Der seelische Organisationspunkt, die kindliche Willensform ist die zentrale Steuerung. Der Zielgedanke hat auf dieser untersten Stufe persönlicher Einheit mit dem geistigen Wollen das Moment der Beharrung gemeinsam, das hier im spezifisch-sinnlichen Strebevermögen liegt (39), scheint also das zu sein, was man mit „Gemüt" zusammenfaßt (vgl. V. Cathrein: Widerschein des geistigen Lebens im sinnlichen Strebevermögen). Damit ist der „moralische Organisationspunkt" des frühkindlichen Lebens gegeben: „moralisch-bezogene" Erlebnisse gegenüber den

vollmoralischen im Unterscheidungsalter. Die kindliche Willensform trifft sich mit der Willenssetzung des Erziehers so, daß ein autoritativer Kontakt hergestellt werden muß (40).

Die 2. Stufe, die „emotionale Feinfühligkeit" (3.—6. Jahr?) (67—95). Sie ist vorbereitet durch den aktiven Vorstoß des Kindes in das Wesen der Dinge. Der äußert sich im Ausbau der kindlichen Handlung, besonders in den inhaltlichen Bedeutungsspielen (59—67). Als gesichertes Ergebnis der breiten Untersuchung über die kindliche Spielwirklichkeit wird gebucht: „Die Dinge bekommen eine, wenn auch noch inhaltlich ganz vage Tiefendimension; langsam hebt sich ein allgemeiner Bedeutungshintergrund von der ‚psychoiden' Dingwirklichkeit ab; ein eigentliches Eindringen in die Welt des Personalen aber ist damit noch nicht gegeben, sondern ein bloßes Ahnen davon" (66). — Weil das Kind in dieser Phase für alle Arten seelischer Beeinflussung feinfühliger geworden ist, steht seine Psyche dem Zugriff des Erziehers in höherem Maße offen als in jeder anderen; der Zuwachs an „moralisch-bezogenen" Phänomenen ist bedeutend: Vertrauen, Liebe, Dankbarkeit, Schuld-, Minderwertigkeitsgefühle (86). Darum muß die sinnentsprechende erzieherische Gesamthaltung ein durch Güte vertiefter autoritativer Kontakt sein (87). Mechanisierte Handlungsantriebe wie Lohn und Strafe müssen von persönlich-bezogenen Elementen überbaut werden: die Kategorie des personalen Ausdrucks (93). Die außermoralischen Erziehungsziele sind hier von der moralisch-bezogenen Lebenssphäre entscheidend mitabhängig geworden (95).

Die 3. Stufe: Das Unterscheidungsalter (7.—10. Jahr). Sie ist gegeben durch die Entdeckung der sachgerichteten moralischen Normen (95—122). Gegenüber der Durchsetzbarkeit der kindlichen Lebensäußerungen mit moralischer Sinnbezogenheit auf der vorigen Stufe schafft hier das geistige Prinzip ein zusammenhängendes sittliches Bewußtsein und damit die faktische Durchsetztheit aller Lebensäußerungen mit moralischer Werthaltigkeit (95): den vollsittlichen Lebenszusammenhang (101). Das geschieht gegenüber der vorigen Stufe des selbstherrlichen subjektiven Momentes durch Wendung zum Objektiven. Durch Überwindung des materialen Widerstandes wird der geistige Wollensakt grundsätzlich geboren. Er nimmt als spezifisches sittliches Wollen im Vorsatz Gestalt an (98). Die Regel, der es sich unterwirft, ist die Normbildung durch die Erkenntnis der zu Grunde liegenden Lebensgüter und das dieser Stufe entsprechende selbsteigene Ethos; der Kern des letzteren liegt in den psycho-physischen Wachstumskräften; ihr psychischer Reflex ist ein feines Ehrgefühl, der eigentliche Hebel des Rechtsbewußtseins. — Wie die Entdeckung der Normsittlichkeit auf Entdeckung der moralischen Güter, so beruht das Ethos auf Entdeckung der außermoralischen Güter (körperliche Kraft, physischer Mut, natürliche Ehre; 104). Auf diesem Hintergrund finden die kindlichen Tugenden wie Mut (107) und Wahrhaftigkeit (108) ihre Beurteilung. — Für den Erzieher ergibt sich als mögliche sittliche Beeinflussung ein Doppeltes: als Antwort auf die kindliche Normsittlichkeit die Belehrung (111) und — als sittliche Gegenleistung von Seiten des Erwachsenen — die Nichtverletzung der moralischen Würde des Kindes (114); als Stellungnahme zum kindlichen Ethos: die Bejahung der außermoralischen Güter (und so das Fruchtbarmachen der kindlichen Aktivität für den Dienst der Normsittlichkeit; 115 f). — Die psychologische Mittelwahl für die erzieherische Einwirkung scheint wegen einer relativen Unempfänglichkeit für Lob und Tadel einzig im sinnvollen Anknüpfen der allgemeinen Überlegenheit des Erziehers an das subjektive Pflichtgefühl des Kindes durch die erzieherische Mahnung zu liegen.

Die 4. Stufe: „Idealbildung" (9.—12. Jahr? 122—153). Der Wille bahnt sich mittels des Intellekts im weiten eroberten Neuland den Weg zu den Dingen (123). Dadurch ein Gegenwärtighaben der Handlungsfolgen, größere Kompliziertheit des Wollensaktes. Die Entschlußfähigkeit und damit Wahlmöglichkeit sind als neue Entwicklungsmomente gegeben. Aus den charakteristischen Merkmalen dieses Robinsonalters — die volle Vitalität, die Doppelschichtung der Welten, das seltsame Gemisch von Phantasie und Realistik — erklärt sich die Bildung von Idealgestalten (128). Der positive Sinn des kindlichen Ideals liegt darin (F. glaubt das als erster erarbeitet zu haben): das eigentümliche Interesse des

Kindes an menschlichen Qualitäten wird zu einem Sichbemächtigen der Dinge, zu einem „Entgegenwachsen ins metaphysische Weltgeheimnis" (?) (133). Die sittliche Bedeutung des Ideals liegt in der Vergeistigung des kindlichen Ethos (136). Für den Erzieher erwächst hier eine neue Form der Einwirkung: das kameradschaftliche Vertrauen. Die Normbegründung, nach der das Kind instinktiv verlangt, muß jetzt, wo es die lebenswichtigsten moralischen Normen zu handhaben gelernt hat, eine religiöse werden (143). Der Grund dafür: die Handlungen werden im Zusammenhang der gesamten Lebensverhältnisse gesehen (144); die „religiöse Deutung des in der Norm sich kundgebenden moralischen Prinzips (ein metaphysisches Urphänomen) dürfte für das Kind die erste verständliche Form sein, in der es überhaupt fähig ist, dem metaphysischen Rätsel von Gut und Böse zu begegnen" (145). Als Folge der religiösen Normbegründung sieht das Kind hinter den Normen etwas Hohes, Erhabenes. Die „Motive" gewinnen im Zusammenhang damit ihre Stoßkraft. — Die erzieherische Haltung auf dieser Stufe muß also wieder doppelt ausgerichtet sein, nach der Seite des Ethos und nach der der kindlichen Normsittlichkeit; realisiert wird sie durch die Gerechtigkeit. Die Belehrung bleibt auch hier das einzig adäquate Mittel erzieherischer Einwirkung; ihre doppelte Aufgabe: Wegbereitung zur religiösen Normbegründung und Hilfe für die kindliche Qualitätenentdeckung (151); ihre Gefahr: falsche Verzwecklichung durch zu viel praktische Handlungsanweisungen. Für Strafe ist das Kind wieder empfänglicher; die kulturelle Bedeutung von Lob und Tadel steigert sich hier (152).

Die 5. Stufe: die Vorreifezeit (12.—15. Jahr). Hier setzt die „pragmatische Selbsterziehung" ein (153—179). Äußerlich erreicht die psycho-physische Wachstumskurve den höchsten Grad; im Zusammenhang damit steht das innere Wachstum zu persönlichem Eigenleben. Der Entschluß wird vertieft, kann zur grundsätzlichen Willenshaltung werden, wenn der Überblick über bestimmte Handlungsfolgen sich zur grundsätzlichen Lebenserfahrung verdichtet. Besonderes Verständnis erwacht für Volksweisheit (154). — Die Einordnung der Aufstellungen Försters über den Lebenszusammenhang in den von F. aufgezeigten Rahmen kindlicher Lebensentwicklung soll in den Streit um Förster wesentliche Klärung bringen, besonders die eingehende Prüfung der von Förster gegebenen Motive (155—172). Durch die sinnvolle, nicht verfälschte pragmatische Haltung wird die sittliche Norm neu fundiert, d. h. aus dem Gehorsam wird freiwilliger Gehorsam, aus dem strengen „Du sollst" disziplinierte, ergriffene psychische Bereitschaft. Aus sittlicher Erziehung wird also pragmatische Selbsterziehung unter Wahrung der bisher anerkannten Normen. — Der Erzieher hat der Selbsterziehung hier glückliche Wege zu weisen (177), er bildet; die sittliche Bildung verlangt vom Erzieher nicht den Einsatz letzter Überzeugungen. Der Kontakt zwischen ihm und dem Kind ist hier also äußerst peripher: Lob, Tadel, Strafe treten nur in den Dienst unmittelbarer Anspornung zur pragmatischen Lebensgestaltung.

Ein Ausblick auf die Reifezeit (180—191) zeigt, daß hier erst ein spontanes Vordringen zu den gegenständlichen sittlichen Werten möglich ist. Man setzt sich für einen Lebensplan ein, „der nicht durch den Intellekt erfaßt, sondern durch Versenkung gefunden wird" (181). Als Gegengewicht gegen die hierin liegende Gefahr des Irrtums macht sich die Sehnsucht nach dem Führer geltend. Der echte Führer — gegenüber dem falschen des Führer-Erziehers, Führer-Herrschers — muß über die Gegenkraft verfügen, die die Last der Überlegenheit wieder aufhebt. Diese Kraft liegt allein in der „metaphysischen Liebe" (186).

Eine kurze Antwort auf die Frage nach der klärenden Rückwirkung auf die sittlichen Ziele wird zum Schluß noch gegeben (187—191). Daß erzieherische Formen wie Übung, Gewöhnung, intellektuelle Schulung nicht sinnleer werden, hängt ab von der Echtheit der sittlichen Überzeugung des Erwachsenen; somit ist „die Frage nach den sittlichen Erziehungszielen identisch mit der überzeugten Grundhaltung des Erziehers selbst" (189). Die Antwort darauf ist die Ergriffenheit des Kindes; diese vermittelt zwar nur Bruchstücke des sittlichen Lebens, doch sind die dem Kind das Gewisseste. Weltanschaulich fundierte sittliche Lebensziele werden von der sittlichen Erziehung als solcher nicht vermittelt.

Damit ist vielleicht ein grobes Bild von Inhalt und Eigenart des Buches gezeichnet. Es ist sicher die Frucht fleißiger Arbeit. Das zeigt die sichere Beherrschung der einschlägigen Literatur, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den verschiedensten Autoren. Eingehende Einzeluntersuchungen und psychologische Analysen sind fein und scharf durchgeführt, z. B. über die guten und bösen Eigenschaften des Kindes (48), über die Tugenden, die induktive Methode Försters und seine Motivlehre (155—171). Ob dabei überall das letzte Wort gesagt ist, muß die Zukunft zeigen. Ob man aus den Einzelbeobachtungen, die F. aus eigener, begrenzter Erfahrung, aus Elterntagebüchern, aus persönlichen, oft etwas poetischen Erinnerungen z. B. von Ebner-Eschenbach anführt, mit Recht „Idealtypen" gewinnen, und damit so allgemeine Folgerungen ziehen kann, bleibe dahingestellt. Ein wenig scheint daran wohl auch der Verf. selbst gezweifelt zu haben (23).

Das Studium und klare Verständnis werden leider reichlich erschwert durch die etwas gesuchte deutsche Philosophensprache mit den zahllosen, auch eigens gebildeten Fremdwörtern, durch die Unübersichtlichkeit in Darstellung und Druck, durch die Verwendung mancher Worte in ungewohntem Sinn, z. B. psychisch (wie es scheint, für das rein sinnlich-psycho-physische Substrat; 98. 190), Ethos, metaphysische Würde, metaphysische Freiheit, und wohl auch durch die breite Behandlung von Einzelmomenten und Nebenfragen inmitten der eigentlichen Untersuchung.

Inhalt und Sinn der Arbeit so, wie sie vorliegt, würden wohl besser bezeichnet mit einem Titel wie: Erzieherische Bedeutung des sittlichen Reifeprozesses beim Kinde. Erzieherische Reflexionen bilden ja den Hauptbestandteil des Werkes. Und weil es sich — nach F.s eigenem Wort — nicht um eine rein psychologische Frage dreht, sondern auch um die sittliche Zielstellung, so war die Arbeit nicht möglich ohne einen philosophisch-metaphysischen Unterbau. Da wäre es wohl zumindest recht nützlich und der Klarheit förderlich gewesen, eine Darlegung dieser vorausgesetzten Grundlage zu geben. Anfangend vielleicht schon bei der Begriffsbestimmung. Zunächst z. B.: Wie wird „Bewußtsein" gefaßt? Als direktes Bewußtsein? Als reflexes? Ob sich damit nicht schon ein guter Ansatzpunkt ergeben hätte zur Einordnung der psychologisch-pädagogischen Beobachtungen auf den verschiedenen Entwicklungsstufen? Daß eine Entfaltungslinie vom direkten zum reflexen Bewußtsein geht, ist ja auch aus F.s Darstellung ersichtlich. Gerade diese ist wohl von Bedeutung für die Entwicklung des kindlichen Verantwortungsbewußtseins vor Gott, also für die Entwicklung der freien Tat im guten Werk wie in der Sünde.

Dann: Wie versteht F. das „sittliche" Bewußtsein? Was ist „moralisch"? Aus Unklarheit in diesen Begriffen muß Verschwommenheit auf der ganzen Linie folgen. Wenn der Verf., wie es scheint, phänomenologisch orientiert ist, dann wird er wohl von vornherein auf dem Standpunkt stehen, daß Sein und Wert urgeschieden sind und darum der Intellekt für die Erkenntnis der sittlichen Werte kaum in Frage kommt (vgl. dazu z. B. S. 100. 182. 190 f.). Daraus erklärte sich, daß für F. der eigentliche Ausgangspunkt der sittlichen Entwicklung (3) und mit Meumann überhaupt das Zentrum pädagogischer Forschung (2) das Gemüts- und Willensleben des Kindes bil-

den. Somit gibt diese seelische Sphäre den Grundton an in F.s Untersuchung. Wenn die Belehrung auch erwähnt wird (111), sie hat doch nur verschwindenden Anteil an der Bildung zur Normsittlichkeit. Vielleicht liegt in dieser Einstellung auch der Grund, warum F. fast etwas abweisend die modernen psychologischen Versuche über das kindliche Ideal wie über das sittliche Verhalten des Kindes und deren Ergebnisse übergeht, sie auch in seiner genetischen Darstellung kaum berücksichtigt, mit der Begründung, daß die sittliche Einsicht, die im Dienst unmittelbarer praktischer Stellungnahmen steht, mit derjenigen Einsicht, die um einer theoretischen Antwort willen erfolgt, nur den Namen gemeinsam hat (18f.).

Eine solche philosophische Grundlage muß dann mehr weniger auch den psychologisch-pädagogischen Beobachtungen ihre „Deutung" geben. Was diese Grundlage betrifft, sei hier einfach verwiesen auf die Ausführungen von J. B. Lotz in dieser Zeitschrift 57 (1933) 1—43. Sie zeigen, daß eine befriedigende Lösung des pädagogischen Wertproblems nur in der scholastischen Homogeneität von Sein und Wert zu finden ist. So könnte wohl auch von hier aus helleres Licht für den sittlichen Reifeprozeß des Kindes und die erzieherische Einwirkung gewonnen werden.

Der scholastische, philosophisch-moraltheologische Begriff des „Sittlichen", „Moralischen" enthält in sich die beiden Momente der Freiheit und der bewußten Ausrichtung des menschlichen Aktes nach den höchsten Lebensnormen, die letztlich konstitutiv in Gott begründet ruhen und in der Menschennatur sich offenbaren. In einer christlichen Pädagogik kann also die Zielstellung nur die sein, daß der dreieinige Gott und die gesamte von ihm gegebene Heilsordnung der Erziehung das metaphysische Fundament gibt. Die seelische Entwicklung des Kindes wird, da auch sie vom selben Gott in die Menschennatur hineingelegt ist, ihrer innersten Tendenz nach dem von Ihm gesteckten Ziele zulaufen. Bei der Darstellung dieser Entwicklung wäre auf die beiden genannten Momente im Begriff des Sittlichen Rücksicht zu nehmen. Weil die Freiheit metaphysisch an die Geisterkenntnis geknüpft ist, wäre auch die Entwicklung des Intellektes in die sittliche Entwicklung einzubeziehen. Also wäre wohl ein Dreifaches zu leisten: 1. Wie wird allmählich die kindliche Erkenntnis fähig, Gott als letztes Ziel und darum als Norm zu erkennen (auch in ihren praktischen Einzelanwendungen)? 2. Wie entfaltet sich das Willensleben von der ersten Stufe frühkindlicher Willensbegabung bis zum vollfreien Wollen? 3. Wie arbeiten Intellekt und Wille zusammen zur freien sittlichen, normgerichteten Tat in der vollsittlichen Lebensverflechtung?

Weil dann weiterhin eine innige Wesensverbundenheit besteht zwischen dem Psycho-physischen, Triebhaften der Menschennatur und dem Geistigen, das keimhaft schon im kleinen Kinde liegt und nur im Rhythmus der körperlichen Entwicklung sich entfaltet, so müßten wohl die Grundlinien der frühkindlichen Triebnatur mit ihren Hinweisen auf das Geistige aufgezeigt werden. Das „Psychische" ist nicht, wie F. meint, nur Bedingung, Träger, Künder des Geistigen; die Norm taucht darum kaum so urplötzlich auf (197).

Ist die philosophische Grundlage ganz nach der christlichen Weltanschauung orientiert, dann dürfte man wohl in einer Darstellung der sittlichen Entwicklung des Kindes auch die Frage nach der Übernatur, nach

der Gnadeneinwirkung nicht völlig ignorieren. Diese ist ja doch auch ein realer Wirkfaktor im Seelenleben des getauften Kindes, wenn er sich auch nicht experimentell-psychologisch messen und kontrollieren läßt; moderne Kinderbiographien sind Beweis hiefür. Noch weniger außer acht lassen dürfte man in diesem Zusammenhang jedenfalls die Frage, wann das Kind eines wahrhaft verdienstlichen guten Werkes und seines Gegenteils, der Sünde — d. h. der klar bewußten Abweichung von der höchsten Norm im freien Wollensakt — fähig wird, wann es das Sündenbewußtsein in sich trägt. Die bei F. weit behandelte Frage von den „außermoralischen Gütern" — die wohl nichts anderes sind als der scholastische *ordo physicus sive sensitivus sive spiritualis* — würde sich dann leichter in diesen Rahmen einfügen lassen, weil diese der Menschennatur zukommenden Güter ja ganz zum natürlich-übernatürlichen Zielplan Gottes gehören.

Vielleicht könnte man nun — von diesem Gesichtspunkt ausgehend — die einzelnen Entwicklungsphasen F.s so beurteilen: Die 1. Stufe der frühkindlichen Willensbegabung mit den beharrenden Strebeakten ohne jedes reflexe Bewußtsein bedeutet die Konsolidierung des psycho-physischen Substrats zu einer ersten Stufe personaler Einheit, die keimhaft die spätere Erkenntnis- und Willenstätigkeit zeigt; von Sittlichkeit ist noch keine Rede. Der autoritative Kontakt von Seiten der Eltern besagt nichts als eine naturgegebene, darum gottgewollte Vertretung der göttlichen, also höchsten Normautorität. — Auf der 2. Stufe wird diese keimhafte Anlage zu einem dunklen Ahnen; das Kind stößt mit seinem Warum in das Wesen der Dinge vor, strebt also naturgemäß einer weiteren Aufhellung des Verstandes und geistigen Strebevermögens zu, dem entgegen, der hinter allen Dingen steht, Gott. Es liegt auf der Hand, daß schon hier Ort und Zeit ist, wo religiöse Hinweise — wenn auch nicht als Normbegründung — den autoritativen Kontakt vertiefen können. — Die 3. Stufe des Unterscheidungsalters bringt gerade durch das geklärte Erkennen den geistigen Wollensakt. Durch das Zusammenwirken dieser beiden Geistfaktoren zeigt sich da wohl bereits die Freiheit, ein Wesensbestandteil des sittlichen Aktes. Die Möglichkeit des verdienstlichen guten Werkes wie der Sünde ist damit gegeben. Es ergibt sich so zugleich eine Bestätigung der kirchlichen Praxis in Kinderbeichte, -kommunion, Gebotsverpflichtung. — Auf der 4. Stufe würde dann schon die Konkretisierung der kindlichen Welterfassung im Zusammenhang mit dem Gott-Ziel — wenn auch noch nicht voll reflex — statthaben können. Ein erstes Anzeichen dessen, was in der 5. Stufe der Selbsterziehung zum Durchbruch kommt: des Versuches einer selbsttätigen Verwirklichung eines Ideals. — Die Frage nach der klärenden Rückwirkung auf die führenden sittlichen Ziele erübrigte sich wohl bei einer kräftigen Fundierung der Darstellung des sittlichen Reifeprozesses durch die christlich-philosophische Weltanschauung, weil sie ja selbst klares Licht für diese Ziele bietet. Fügte man nun in einen so ohne Schüchternheit christlich fest untermauerten wissenschaftlichen Bau die wertvollen Steine der reichen Erfahrung, der psychologisch-pädagogischen Forschung mit ihren gesicherten Analysen und experimentellen Ergebnissen ein, so dürfte das wohl ein gutes, harmonisches Gebäude werden, das für die sittliche Erziehung der Jugend lichtvollen, lebens- und zukunftsfrohen Raum bieten würde.

Mit diesen Ausführungen soll aber gewiß nicht geleugnet werden, daß F. mit seiner gründlichen Arbeit zu reicher Diskussion und zu fruchtbarem weiteren Schaffen gerade auf Einzelgebieten die es noch wenig bebauten und schwierigen Landes neue Anregung gegeben hat. Und das war ja auch ein Zweck seiner Schrift.

Innsbruck. Hugo Weber S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

ALTES TESTAMENT

Institutiones Biblicae scholis accommodatae. II: De Libris V. T. I: De Pentateucho disseruit Aug. Bea S. J. Ed. altera. 8° (VIII u. 245 S.) Romae 1938, Institutum Biblicum. L 15.—. Die erste Auflage wurde ZkTh 54 (1930) 289 f. angezeigt. Die zweite Auflage ist mit großer Sorgfalt durchgearbeitet. Die bessernde Hand des Verf.s zeigt sich nicht nur in den vielen bibliographischen Nachträgen, sondern oftmals im Texte selbst und nicht zuletzt in einer übersichtlicheren Anordnung des Stoffes im Druck. Größere Veränderungen und Erweiterungen zeigen die Abschnitte über Gn 2,4b—7a, de situ paradisi, de transformismo, de diluvio, de chronologia historiae primitivae, de chronologia aetatis patriarcharum et mosaicae. Damit ist freilich der Umfang des Buches von 188 S. auf 245 S. angewachsen. Aber Lehrer wie Schüler werden dem Verf. für dieses aufschlußreiche Handbuch dankbar sein. Im Anhang sind noch drei chronologische Tabellen, sowie ein dreifaches Register gegeben, eine Neueinführung, welche die Auswertung des Werkes sehr erleichtert.

Manuel d'Etudes Bibliques. II: Les Livres historiques de l' A. T. Von H. Lusseau und M. Collomb. 8° (XVI u. 1166 S.) Paris 1934, Téqui. Fr. 60.—. Es ist ein großes Unternehmen, an das sich die Verf. H. Lusseau, Professor am Priesterseminar von Luçon, und M. Collomb, Professor am Priesterseminar von Versailles, gewagt haben. Von diesem neuen Manuel sind die neutestamentlichen Bände in drei Teilen schon früher erschienen und haben vonseiten der Fachkritik eine wohlwollende Aufnahme gefunden. Der vorliegende Band behandelt die historischen Bücher des A. T. Es sollen noch zwei Bände folgen, von denen Bd. III die spezielle Einleitung in die didaktischen und prophetischen Bücher enthalten wird, Bd. I aber die Introductio generalis nebst einem Abriß der Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, sowie die biblische Hermeneutik umfassen soll. Dem ganzen Werk wird aus technischen Gründen noch ein eigener Band für die Karten, Abbildungen, die genealogischen und dynastischen Listen beigegeben werden. Man sieht, daß das ganze Unternehmen in einem sehr großen Ausmaß gehalten ist. Das wird noch klarer, wenn man bedenkt, daß der vorliegende Band, der doch nur die spezielle Einleitung in die historischen Bücher des A. T. enthält, in kleinem Druck allein 1166 S. umfaßt.

Der Verlag kommt den gegenwärtigen wirtschaftlichen Verhältnissen der Studierenden hochherzig entgegen und hat für die Seminarien die Preise für die beiden neutestamentlichen Bände von 51 Fr. auf 30 Fr., bzw. von 70 Fr. auf 40 Fr. reduziert. Ob aber einem wirklichen Schulgebrauch nicht der allzugroße Umfang des Werkes hinderlich ist? Für jene Studierenden, welche eine gründlichere Einführung in die vielen Detailfragen der Einleitung in die Hl. Schrift suchen, ja selbst für die Lehrer der biblischen Wissenschaften, sind diese Bände mit ihrem reichen Inhalt und mit ihren fortlaufenden genauen Literaturangaben von großem Wert. Ob aber Lehrer wie Schüler in der ihnen zur Verfügung stehenden Unterrichtszeit den so überreich dargebotenen Stoff bewältigen können, ist doch fraglich. Man staunt nur über die Fülle des hier Gebotenen. Der erste Teil des Bandes bringt die spezielle Einleitung in die historischen Bücher des A. T. (S. 1—320), der zweite Teil eine Darstellung der Urgeschichte unter Berücksichtigung aller schwierigen einschlägigen Probleme (S. 321—474) und eine Geschichte des Volkes Israel von Abraham bis 70 n. Chr. (S. 475—1147). In die Geschichte des Volkes Israel sind die Geographie der biblischen Länder, die synchronistische Geschichte der Kulturvölker des alten Orients, die chronologischen Fragen, die biblische Archäologie (die Gesetzgebung des Moses) eingearbeitet. In gar manchen Einzelfragen wird der Fachmann anderer Ansicht sein, wenn auch zugegeben werden muß, daß die Verf. sich ehrlich bemüht haben, in Kontroversfragen das Für und Wider objektiv abzuwägen. Auffallend ist aber, daß die Verf. so lebhaft eintreten für die wenig annehmbare Ansicht, daß Esdras seine Tätigkeit in Jerusalem erst nach Nehemias unter Artaxerves II (398 v. Chr.) begann. Die Gegenschriften gegen Van Hoonacker, auch das Werk von Fr. X. Kugler, Von Moses bis Paulus, scheinen ihnen teilweise unbekannt geblieben zu sein, wie auch manche Kommentare in deutscher Sprache, z. B. die Kommentare zu den Makkabäerbüchern von Gutberlet und Bévenot. Im großen Ganzen ist jedoch der Wurf gelungen; Neubearbeitungen des Werkes werden sicher in vielen Einzelfragen Verbesserungen bringen.

Formae cultus Mosaici cum ceteris religionibus orientis antiqui comparatae. Von Fr. X. Kortleitner O. Praem. Ed. 3. 8° (XI u. 432 S.) Innsbruck 1933, Vereinsbuchhandlung. M 7.50, geb. M 10.—. **Aegyptiorum auctoritas** quantum ad Israelitarum instituta sacra pertinuerit. Von Fr. X. Kortleitner (Commentationes biblicae VIII). 8° (VIII u. 84 S.) Innsbruck 1933, Rauch. M 2.40. — In den bis jetzt (1927—1933) erschienenen acht Bändchen der Commentationes biblicae hat Kortleitner das Verhältnis der Kultformen der mosaischen Religion zu gleichen oder ähnlichen Kultformen der heidnischen Religionen des alten Orients eingehend untersucht. Das vorliegende 8. Bändchen behandelt speziell das Verhältnis der religiösen Einrichtungen und Riten des Volkes Israel zu ähnlichen Einrichtungen und Gebräuchen der Ägypter. Wegen des Aufenthaltes der Israeliten in Ägypten und wegen der ägyptischen Bildung des Gesetzgebers Moses legt sich ein solcher Vergleich besonders nahe; haben doch nicht allein Vertreter der modernen religionsgeschichtlichen Forschung, sondern auch Historiker und Exegeten aus älterer und neuerer Zeit eine Reihe von Einrichtungen und Vorschriften der

mosaischen Kultgesetzgebung aus der Religion und dem Kulte der Ägypter herzuleiten versucht, wie das Bundeszelt, die Bundeslade mit den Cherubim, den hohepriesterlichen Ornat mit den Urim und Tummim, die Beschneidung, die Feier des Sabbats usw. Diese Berührungspunkte des israelitischen und des ägyptischen Kultes hat nun K. im einzelnen kritisch geprüft. Seine vorsichtig ablehnende Haltung, welche schon aus den früheren Untersuchungen bekannt ist, zeigt sich auch hier. Mit dem 8. Bändchen haben die Einzeluntersuchungen des Verf.s über das Verhältnis der Kultformen der Religion Israels zu den Kultformen der heidnischen Religionen des alten Orients einen gewissen Abschluß erreicht. So konnte er dann das Ergebnis dieser Studien in der 3. Auflage des oben angezeigten größeren Werkes zusammenfassen. Die erste Auflage wurde ZkTh 42 (1918) 412—14, die zweite 52 (1928) 283 angezeigt. Nur zu bescheiden nennt K. die Neubearbeitung dieses Werkes einfachhin eine *editio tertia*. Was der Referent schon von der 2. Auflage bemerkt hat, das gilt noch viel mehr von dieser dritten Auflage: Die einzelnen Abschnitte des ganzen Werkes haben eine durchgreifende Erweiterung und Vertiefung erfahren unter Heranziehung aller, auch der neuesten irgendwie erreichbaren Literatur. So wird die Einzigartigkeit und Erhabenheit der Religion des A. T., d. i. der *religio legitima* im Gegensatz zur sog. „Volksreligion" zur vollen Geltung gebracht. Mit Dank sei noch hinzugefügt, daß der Verf. den vom Referenten in der Anzeige der 2. Auflage geäußerten Wunsch erfüllt und durch ein Stellen- und Sachregister die Verwertung des reichen Inhalts seines mit großer Erudition gearbeiteten Werkes leicht möglich gemacht hat.

Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates. Von Joh. Gabriel (Theologische Studien der Österreichischen Leogesellschaft 33). 8° (XVI und 128 S.) Wien 1933, Mayer. M 6.—. Die archäologische Untersuchung von Joh. Gabriel, Privatdozent an der Universität Wien, ist als ein erster Teil eines größeren Werkes über das alttestamentliche Priestertum gedacht. In dieser Vorarbeit behandelt der Verf. eine Reihe von strittigen Fragen, welche mit dem alttestamentlichen Hohenpriestertum in Beziehung stehen, wie die Salbung des Hohenpriesters und der gewöhnlichen Priester, der Söhne Aarons und die sechs Stücke des hohepriesterlichen Ornates. Dabei wird der Untersuchung über das Aussehen des hohepriesterlichen Ephod, über das damit verbundene Choschen und die Urim und Tummim der breiteste Raum eingeräumt. Alle in Betracht kommenden Stellen der Schrift, die Zeugnisse der jüdischen Tradition, die Ansichten der Schrifterklärer werden in die Diskussion einbezogen, um diese schwierigen Probleme der biblischen Archäologie einer Lösung nahe zu bringen. Das hohepriesterliche Ephod hält G. für einen breiten Gurt, den man unter den Achseln um den Leib schlug, so daß sich seine beiden Enden an der Vorderseite über der Brust des Hohepriesters berührten oder auch nur annäherten. Mit Hilfe der Ephodbinde, in welche die beiden Enden des Gurtes ausliefen, wurde er dann fest an den Leib angelegt. Da der Ephodgurt infolge des eingewirkten Goldes jedenfalls ziemlich schwer war, so sollte die Last nicht von der Binde allein, sondern auch von zwei über den Schultern laufenden Bändern getragen werden.

So wurde der Hauptzweck des Ephod erreicht, daß es ein Kleidungsstück war, das eine möglichst feste, unverschiebbare Unterlage für die Orakeltasche (Choschen) darstellte (S. 68—70). Doch ist sich der Verf. bewußt, daß es nicht möglich ist, alle Dunkelheiten, vor allem was die Urim und Tummim angeht, zu lösen, da man schon „um die Zeit, da die griechischen Übersetzungen des A. T. entstanden, keine richtigen Vorstellungen mehr über das Wesen des heiligen Losorakels hatte" (S. 105). Er mußte sich daher begnügen, das Sichere von dem Unsicheren, die wahrscheinlicheren Ansichten von den unwahrscheinlichen zu scheiden. Zu S. 21 wäre zu bemerken, daß das Füllen der Hände sich doch wohl auf die Ex 29, 22. 23 aufgezählten Opferstücke bezieht und nicht bedeutet: die Abzeichen eines Amtes in die Hände legen. Daher ist dann auch die Zeremonie der Webe auf diese Opferstücke zu beziehen. Zum Edelstein *taršiš* (S. 86 f.) sei verwiesen auf Fr. Hommel, Ethnologie und Geographie des Alten Orients[2] 277. H. denkt an einen Edelstein rötlicher Färbung, babylonisch *ruš*.

Les Prophéties Messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive en accord avec le N. T. Avec une Introduction sur la littérature messianique juive apocryphe, targoumique, talmudique, midrachique, zoharique et rabbinique par Jean Brierre-Narbonne. Fol. (XVII u. 106 S.) Paris 1933, P. Geuthner. Fr. 100.—. Der Verf. will nicht eine eigene Erklärung der messianischen Weissagungen des A. T. geben; seine Absicht ist vielmehr, eine Konkordanz zwischen dem N. T. und der jüdischen messianischen Literatur herzustellen. Daher beschränkt sich die Arbeit auf jene Texte des A. T., welche im N. T. und in der rabbinischen Literatur zugleich messianische Verwendung fanden. Um einen raschen und sicheren Überblick über die Übereinstimmungen, aber auch die Differenzen in der Erklärung zu ermöglichen, werden die messianischen Texte des A. T. sowie deren Anwendung und Ausdeutung im N. T. und in der jüdischen Literatur in drei Kolumnen nebeneinander vor Augen geführt. Eine längere Einleitung (S. V—XVI) gibt die notwendige Aufklärung über die jüdische messianische Literatur; eine Bibliographie christlicher Werke schließt sich an (S. XVII). Diese Bibliographie ist allerdings etwas knapp ausgefallen; es fehlen z. B. die vielen Arbeiten, welche von L. Reinke über die messianischen Weissagungen veröffentlicht wurden, obwohl dieser doch die rabbinische Literatur sehr eingehend berücksichtigt hat. Als Ergänzung zu diesem Werke plant der Verf. die Herausgabe fünf weiterer Teile, welche gesondert die Exegese der messianischen Weissagungen im Talmud, in den Midrašim und Targumim, in der apokryphischen und kabbalistischen Literatur behandeln sollen. Hier will er auch die Texte mit Übersetzung und Anmerkungen geben. Es wäre zu wünschen, daß er diesen großen Plan zur Ausführung bringen könnte. Aber auch dieser erste Band ist schon für sich allein eine reiche Materialsammlung, aus welcher die christlichen Exegeten, denen die jüdischen Werke vielfach nicht zugänglich sind, leicht Aufschluß erholen können.

Das Buch Deuteronomium, übersetzt und erklärt von H. Junker (Bonner Bibel, A. T. II, 2). gr. 8° (X u. 144 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 4.80, geb. M 6.40. — Die Übersetzung und Erklärung hält sich im üblichen Rahmen des Bonner Kommentarwerkes. In der Einleitung (S. 1—21) referiert

Prof. Junker (Passau) über die Stellung der negativen Bibelkritik zum Dt und über die Ansichten einiger neuerer katholischer Forscher, wie Hummelauer, Euringer, Šanda. Doch hätte die katholische Literatur im Vergleich zur protestantischen vollständiger herangezogen werden sollen. Aus dem oben angezeigten Werke von Aug. Bea, De Pentateucho S. 94—111 hätte J. entnehmen können, welche einschlägigen Fragen in der Einleitung und dann zu Kap. 12 zu behandeln waren. Auffallend ist, daß an letzterer Stelle die Ausführungen von Fr. X. Kugler, Von Moses bis Paulus S. 59—65. 69 nicht berücksichtigt werden. Zum Liede des Moses Dt 32 s. ZkTh 48 (1924) 374—406; zur Ansicht von Šanda ebd. 49 (1925) 593—600. Nicht unwidersprochen kann bleiben die Deutung des Verf.s von Dt 4,19: Jahwe hat sie (die Gestirne) den Heiden zugeteilt — zur Verehrung (sic). Dazu betont er: „Der Zusammenhang und der gleiche Ausdruck Dt 29,22 lassen nichts anderes ergänzen als: zur Verehrung.... Daß hier die Verehrung der Gestirne durch die Heiden auf Jahwe selbst zurückgeführt wird, beruht auf einer einseitigen Formulierung des Gedankens von der Abhängigkeit alles Geschehens von Jahwe." Der Mißbrauch, welchen Friedr. Delitzsch (Zweiter Vortrag über Babel und Bibel S. 36 f. und Die große Täuschung I S. 74 f.) mit Dt 4,19 getrieben hat, ist mit Recht scharf zurückgewiesen worden. S. z. B. die Gegenschrift von Joh. Theis S. 78—80 und Fr. Meffert, Israel und der alte Orient S. 243. Den richtigen Sinn von Dt 4,19, bzw. 29,25 haben H. Grimme, Unbewiesenes S. 32—36[1]) und N. Schlögl, Studie zu Dt 4,19: BZ 3 (1905) 368—70 festgestellt. Das hebr. Verbum חָלַק bedeutet: „auseinanderschneiden, formen, schaffen", wie בָּרָא, daher Vulg. *creavit*. Erst in zweiter Linie bedeutet es „zerteilen, zuteilen". Die Stelle ist also nicht zu erklären, daß „Jahwe sie (die Gestirne) allen Völkern unter dem ganzen Himmel zugeteilt hat", nämlich zur Verehrung, oder wie Delitzsch behauptete: „Der Gestirn- und Götzendienst der Völker unter dem ganzen Himmel ist von Jahwe selbst gewollt und verordnet." Die Stelle, richtig übersetzt, lautet nach Schlögl: „und daß du, wenn du die Augen gen Himmel erhebst und die Sonne und den Mond und die Sterne betrachtest, dich nicht etwa verführen lässest, vor ihnen niederzufallen und sie anzubeten, sie, die doch Jahwe, dein Gott, geschaffen hat für alle Völker (עַמִּים, nicht גּוֹיִם!) unter dem Himmel." Nach dem Zusammenhang verbietet Jahwe wie die Anbetung der Bilder von Menschen und Tieren (vv. 16—18) so den Astralkult (v. 19), weil sie alle — Menschen und Tiere und Gestirne — bloß Geschöpfe sind und die unvernünftigen Geschöpfe zum Dienste aller Menschen, Israel nicht ausgenommen, geschaffen sind.

Das Buch Tobias, übersetzt und erklärt von Meinrad M. Schumpp O. P. (Exegetisches Handbuch zum A. T. 11). 8° (LXXXVIII u. 292 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 9.80, geb. M 11.80. — Das Buch Tobias bietet dem Schrifterklärer große Schwierigkeiten, schon wegen der Verschiedenheit der Texte und Übersetzungen. Daher hat der Verf. des vorliegenden Kommentars viele Mühe darauf verwendet, durch Berücksichtigung des gesamten Textmaterials und durch genaue Textvergleichung, soweit möglich, einen

[1]) Auf S. 35 ist zu verbessern: „Dt 29,25" für Dt 29,5 und auf S. 36 Z. 3 „vom Anfange des V. 24 an", nicht V. 26.

zuverlässigen Text für Erklärung des Buches zu gewinnen. In der Einleitung S. XIII—XLI sind die vorhandenen Texte alle, die griechischen, lateinischen, syrischen, hebräischen u. s. f., kritisch vergleichend behandelt. Doch verzichtet der Verf. darauf, eine mutmaßliche Form des verlorengegangenen Urtextes herzustellen; er begnügt sich damit, das nachzuweisen, was etwa Aussicht hat, dem ursprünglichen (hebr. oder aram.) Text nahezukommen, und was als spätere Erweiterung oder Zutat anzusehen ist. Für die Frage nach dem geschichtlichen Charakter des Buches kommen ja nur jene Tatsachen in Betracht, welche nach den besten Textzeugen übereinstimmend berichtet sind, nicht die abweichenden Zusätze und Erweiterungen der verschiedenen Übersetzer. Doch hätte in dieser Frage die vielfache Verwendung des Buches bei den Vätern (s. S. LXII ff.), die Stellungnahme der katholischen Schrifterklärer des 16. und 17. Jh.s, sowie der liturgische Gebrauch des Buches im Officium des Festes des hl. Erzengel Raphael (am 24. Oktober, nicht, wie es S. LXVIII heißt, am 24. September) stärker hervorgehoben werden sollen. Zur Ansicht Holzhey's s. das Dekret der S. Congr. Consistorialis vom 29. Juni 1912. Leicht zu lesen ist der Kommentar wegen der fortlaufenden textkritischen Erörterungen nicht; aber diese waren notwendig, weil auf diese Weise schon manche gegen das Buch erhobene Einwände behoben werden können. So wird durch die Ausscheidung der vier Ahikarstellen die behauptete Abhängigkeit des Buches vom Ahikarbuche zurückgewiesen. In längeren Exkursen werden eingehend besprochen die Chronologie des Buches, seine Engel- und Dämonenlehre, die „Lüge" des Engels, die Heilung des Vaters Tobias. Wie die Bibliographie S. LXXXI—LXXXVI zeigt, ist die Literatur zum Buche Tobias wohl erschöpfend angeführt und benützt. S. 28 wird der assyrische König Sargon nach der bislang geltenden Ansicht als „ein fremder Usurpator" bezeichnet. Doch s. jetzt E. Unger, Forschungen und Fortschritte 9 (1933) 245 f. und Archiv für Orientforschung 9 (1933) 79. Aus der von E. Unger mitgeteilten Inschrift 3282 des Altorientalischen Museums von Stambul ergibt sich, daß Sargon nicht der Begründer einer neuen Dynastie war, wie man bisher annahm, sondern ein Sohn Tiglatpilesers III und ein Bruder seines Vorgängers Salmanassars V. Zur Ermordung Sanheribs S. 33 f. wäre noch zu erwähnen Br. Meißner, Neue Nachrichten über die Ermordung Sanheribs und die Nachfolge Asarhaddons, Berlin 1932. Vgl. auch Archiv für Orientforschung 9 (1933) 55 f. Zu 6,2 f. nimmt auch Sch. wie Galdos (Com. in l. Tobit 187) an, daß die Reisenden erst eine größere Strecke südwärts dem Laufe des Tigris folgten. Über das Vorkommen von sehr großen Fischen im Tigris zitiert Sch. wohl die Zeugnisse von Strabo, Dieulafoy und Joh. Müller; doch sei hier noch erwiesen auf Br. Meißner, Assyrische Jagden: AO XIII (1911/12) 29 und auf die Abb. 92 bei Br. Meißner, Babylonien und Assyrien I. Möge die entsagungsvolle Arbeit des Verf.s allseits die Beachtung und Anerkennung finden, welche sie reichlich verdient.

Poèmes de la Bible avec une introduction sur la strophique hébraïque. Von A. Condamin S. J. 8° (VII u. 285 S.) Paris 1933, Beauchesne. Fr. 36.—. „Enfin!... C'est par là qu'il aurait fallu commencer!" — „En effet, les explications précises, que ces pages tâchent d'apporter, eussent prévenu bien des objections, et rendu plus acceptable une théorie strophique, qui n'est souvent dédaignée ou repoussée a priori que faute d'être bien comprise."

Diese Bemerkung, mit welcher Condamin das Vorwort einleitet, ist sehr richtig. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß er jetzt, nach einer Arbeit und einem Kampf von 28 Jahren, seine Strophentheorie der hebräischen Poesie einmal ausführlich darlegt und begründet, und dazu bestimmter als dies von ihrem Begründer J. K. Zenner geschehen ist. In ihrer Anwendung freilich werden ihm die Fachgelehrten nicht überall hin folgen, aber im Prinzip verdient sie Zustimmung. Für eine Reihe von Gedichten, vor allem für die Chorlieder des Psalmenbuches, trifft die straffe strophische Struktur mit der „dritten Strophe" (von Zenner „Wechselstrophe", von Condamin „Zwischenstrophe" genannt) als dem lyrischen Höhepunkt des Liedes sicher zu. Aber in anderen Fällen werden sich die Erklärer der heiligen Texte wohl eher für eine freiere logische Abfolge der Strophen entscheiden und für Strophen, die nicht die „rhythmische Gleichheit", d. i. die Gleichheit der Anzahl der Verse für Strophe und Gegenstrophe verlangen, sondern im freieren Wechsel in der Verszahl folgen. Warum denn z. B. Job Kap. 3 in diese Chorliedstruktur pressen, wie dies von C. S. 192–95 geschieht, besser zwar, als es von Hontheim (Das Buch Job S. 295–97) ersonnen wurde. Wie C. selbst betont (S. 18), ist es ein anerkanntes Grundgesetz der hebräischen Strophik, daß jede Strophe einen vollständigen Sinnesabschnitt darstellt. Die drei logischen Sinnesabschnitte von Job Kap. 3 liegen aber klar genug zutage: I) O wäre ich doch nicht geboren! 3,3–10; II) Warum starb ich nicht gleich bei der Geburt? 3,11–19; III) Warum schenkt man Unglücklichen das Licht? 3,20–26. Die Abtrennung der für den zweiten Abschnitt so markanten Einleitungsworte vv. 11–12 von den folgenden Versen ist nicht gerechtfertigt. Aus diesen zwei Versen allein läßt sich die gesuchte „dritte Strophe" oder „Zwischenstrophe" nicht herstellen. Gerade in Job Kap. 3 ist der Hauptgedanke der drei logischen Sinnesabschnitte immer im Anfangsvers (vv. 3. 11. 20) hervorgehoben. Doch sei gerne zugestanden, daß bei anderen Beispielen, die von C. mit großem Geschick ausgewählt wurden, durch die Anwendung seiner Strophentheorie die Schönheit und Kraft der Lieder eindrucksvoll wirkt. In seiner Schrift „Die Strophentechnik der biblischen Poesie" S. 1f. hat Kardinal Faulhaber sehr wahr ausgeführt: „Die Zukunftsexegese wird mehr als die von heute die Fragen nach der Kunstform der biblischen Poesie, also die Fragen nach der lyrischen Stimmung, der stilistischen Ästhetik, der formalen Technik, in ihr Schulprogramm aufnehmen müssen, wenn sie die Psalmen und anderen Dichtungen der Hl. Schrift nicht bloß nach ihren einzelnen Wörtern, sondern als einheitliches Kunstwerk im ganzen erfassen, und unseren ästhetisch feinfühligen Zeitgenossen außerhalb des theologischen Kreises die poetisch schöne Außenseite der heiligen Lieder zum Bewußtsein bringen will." Aber ebenso wahr sind die Warnungsrufe, welche er beifügt: „Man darf nicht alle Einzelnummern der biblischen Poesie in ein metrisches oder strophentechnisches Schema zwängen wollen" und „Man darf nicht alle strophisch teilbaren Poëtica der Bibel in das gleiche Schema der Strophik pressen wollen!"

Le Psaume Vingt-Deuxième. Von Ed. Courte. 8° (VIII u. 144 S.) Paris o. J. (1933), Geuthner. Fr. 60.—. Schon der Umfang der Schrift zeigt, daß der Verf. eine ins Einzelne gehende Bearbeitung des *carmen passionale*

Ps 21 (22) geben will, wie sie im Rahmen eines Psalmenkommentars nicht geboten werden kann. Die Bedeutung dieses messianischen Psalmes und die Schwierigkeiten des überlieferten Textes rechtfertigen eine solche monographische Bearbeitung, die man auch für andere schwierige Psalmen sich wünschen würde. Den Untergrund bildet die textkritische Untersuchung der einzelnen Verse, wobei v. 17c besondere Berücksichtigung erfährt. Dem kritisch hergestellten Text folgt die Übersetzung und Exegese des Psalmes und weiter ein eigenes Kapitel über dessen messianischen Charakter. Ein Schlußabschnitt bringt eine kurze Übersicht über die liturgische Verwendung des Psalmes in der Synagoge und in den christlichen Kirchen der verschiedenen Riten. Übrigens scheint eine solche schon in der Überschrift des Psalmes angedeutet zu sein; denn der vielerörterte Ausdruck „Hindin der Morgenröte" wird mit R. Eisler (Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit S. 149 Anm. 2) am besten erklärt: „Säule der Morgenröte" = beim Morgengrauen. Damit ist ein liturgischer Hinweis auf das Morgenopfer gegeben. Diese Deutung scheint auch ihre Bestätigung in der talmudischen Überlieferung zu finden, welche der Verf. selbst angeführt hat. Die von ihm vorgeschlagene Textänderung ist dann überflüssig.

Études Préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. La Tradition manuscrite. Deux Manuscrits nouveaux. Le Charactère Diodorien du Commentaire. Von Louis Mariès (Collection d'Études Anciennes). 8° (184 S.) Paris (Boulevard Raspail 95) 1933, „Les Belles Lettres". Fr. 30.—. Es ist ein großes Verdienst des gelehrten Forschers, der dem Institut Catholique von Paris angehört, den wirklichen Verfasser dieses Psalmenkommentars entdeckt und nachgewiesen zu haben. Entdeckt freilich hat den Kommentar als ein Werk der antiochenischen Schule schon 1905 Jules Lebreton in den beiden Pariser Hss. Paris gr. 168 (enthaltend nur die Erklärung von Ps 1–68,14) und Paris. Coislin. gr. 275 (hier vollständig). Aber weil die letztere Hs. den Vermerk trägt: ὑπόθεσις καὶ ἑρμηνεία τοῦ ψαλτηρίου τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα ψαλμῶν ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας, glaubte Lebreton, den Kommentar diesem byzantinischen Metropoliten (c. 700) als einem Epigonen der antiochenischen Schule zuschreiben zu können. Und der Bibliothekar Omont zögerte auch nicht, die erstere anonyme Hs. mit dem Vermerk zu versehen: „Fol. 1–194. Anastase de Nicée. Cf. Coisl. 275." Jedoch das Finderglück allein tut es noch nicht; es bedarf auch zähen Forscherfleißes und scharfer Kombinationsgabe, um ein sicheres Ergebnis zu erzielen. Das zeigen die wiederholten Untersuchungen von L. Mariès, welche er über diesen merkwürdigen Psalmenkommentar anstellte, um den wirklichen Verfasser zu entdecken und nachzuweisen. In der Revue de Philologie 35 (1911) 56–70 veröffentlichte er den Aufsatz: Aurions-nous le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse?, welchen Bardenhewer (Geschichte der altkirchl. Literatur III 307 f.) zustimmend zitiert. Aufs neue griff M. die Frage auf 1924 in der Revue de l'Orient Chrétien 3e série t. IV (1924) 58–189: Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes, und brachte sie jetzt zum Abschluß, nachdem es ihm gelungen war, zu den früher schon bekannten drei Hss. (die dritte ist eine Athoshandschrift von der Laura des hl. Athanasius Θ 70) noch zwei weitere wich-

tige Hss., Cod. Messanensis graecus 38 der Universitätsbibliothek von Messina und Cod. Vindob. 8 der Wiener Nationalbibliothek einsehen zu können. Die von ihm gegebene Erklärung des Ausdruckes des Cod. Paris. Coislin. gr. 275 ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου erscheint sehr plausibel: Der Metropolit von Nicäa kannte den Namen des Verfassers des Kommentars, welchen er diktierte, nicht. Er hatte einen anonymen Kommentar vor sich (S. 35). Dies verrät sich schon aus zwei bezeichnenden, charakteristischen Zusätzen, die sich nur im Cod. Coisl. gr. 275, nicht in den übrigen Handschriften finden. Zu Ps 59,10 lautet der Zusatz: ἱστορικῶς πάντα ὁ ἑρμηνεὺς οὗτος ἐκλαμβάνει, und zu Ps 67,23 ταῦτα πάντα ἱστορικῶς ὁ ἑρμηνεὺς οὗτος διδάσκει καίπερ ἀλληγορικῶς χρεῖττον ἑρμηνευόμενα καὶ νοούμενα. Dazu bemerkt M.: „On sent dès la première (addition) l'étonnement, voire l'impatience, dans la seconde, l'impatience et l'improbation. Ces additions sont doublement intéressantes. Elles montrent à la fois qu'Anastase ignorait le nom de l'auteur du commentaire qu'il dictait, et qu'il ne se méprenait point sur le caractère de l'exégèse qui y régnait. Et c'est sans doute ce caractère trop historique à son gré qui l'a déterminé, tout en le dictant, à l'annoter en quelque sorte." — Nachdem so M. die Schwierigkeit beseitigt hat, welche sich aus dem Ausdruck: ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου ergab, welche noch 1928 den Scriptor der Vaticana R. Devreesse bewog, sich für Anastasius als Verfasser auszusprechen (v. Suppl. au Dict. de la Bible I, 1128—30), bringt er im 2. Hauptteil seiner Schrift den Nachweis für die Autorschaft Diodors. Er zeigt, wie sehr der antiochenische Charakter des Kommentars in der ὑπόθεσις καὶ ἑρμηνεία τοῦ ψαλτηρίου und speziell die exegetische Methode Diodors in der Auffassung und Anwendung der θεωρία und ἱστορία in bezug auf die messianischen Psalmen in Erscheinung treten. Auch die Gegner, welche Diodor in verschiedenen Schriften bekämpft hat: Die Manichäer, Arianer, Eunomius, Paulus von Samosata, Sabellius, Marzellus von Ankyra, Photinus, kehren im Psalmenkommentar in kurzen Bemerkungen wieder. Schließlich führt M. noch eine Reihe typischer Punkte der Exegese Diodors an, welche sich aus einem Vergleich des Psalmenkommentars mit anderen Fragmenten aus seinem Kommentar zur Genesis und zum Römerbrief (nach Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche S. 82—112) ergeben. Von selbst drängen sich M. auch manche Hinweise auf, welche die große Bedeutung dieses Kommentars für die antiochenische Schrifterklärung, die Dogmengeschichte (Christologie), ja auch für die Liturgik aufzeigen, letzteres vor allem wegen der Beziehungen Diodors zu den syrischen Mönchen von Edessa und Nisibis (Ephräm), deren antiphonischen Psalmengesang er in seinem Asceterium zu Antiochia einführte. Den praktischen Bedürfnissen seiner Mönchsgemeinde verdankt wohl der Psalmenkommentar sein Entstehen, welcher daher vor 372, dem Jahre seiner Flucht nach Armenien, geschrieben ist. M. schließt (S. 161) seine Untersuchung mit den Worten ab: „Le Commentaire de Diodore sur les Psaumes existe en son entier et l'on dispose, pour en établir le texte, d'un matériel que pourraient lui envier plus d'un Père de l'Église... Il n'y a plus qu'à l'éditer." Möge die Herausgabe des Kommentars recht bald erfolgen! Auf dem Felde, auf welchem ein Meister die Furchen gezogen hat, können dann die Schüler — Historiker (Dogmengeschichtler) wie Exegeten — in Dissertationen mit Nutzen sich versuchen.

Die Psalmenverdeutschung von den ersten Anfängen bis auf Luther. 2. Hälfte. Hrsg. in Gemeinschaft mit F. Jülicher und W. Lüdtke von Hans Vollmer (Bibel und deutsche Kultur III). 8° (VIII u. 288 S.) Potsdam 1933, Athenaion. M 20.—. Der erste Band des vom deutschen Bibelarchiv in Hamburg herausgegebenen Werkes über die Geschichte der deutschen Psalmenübersetzung wurde in dieser Zeitschrift 57 (1933) 486 angezeigt. In diesem zweiten Band sind von besonderer Bedeutung die 194 Seiten umfassenden Tabellen, welche die verschiedensten Übersetzungen, alt- und mittelhochdeutsche, niederdeutsche, niederländische, angelsächsische, vorführen. An der Hand dieser Tabellen wird es in Zukunft leichter sein als bisher, etwa neuauftauchende Psalter oder Fragmente oder Zitate zu bestimmen und zeitlich einzuordnen (S. 1). Im einzelnen bringen die Tabellen Ps 101 (102), 1—8 in 64 und Ps 138 (139) in 38 verschiedenen Übersetzungen. Angeschlossen sind Proben aus den alt- und neutestamentlichen Cantica, nämlich das *Canticum Annae* (1 Sm 2,1—10) in 29, das *Magnificat* in 45, *Benedictus* in 47 und *Nunc dimittis* in 41 Übersetzungen. Den Abschluß bildet das *Pater noster* in 48 Übersetzungen. Man sieht, wie viel das Mittelalter an der Verdeutschung der Psalmen und der in liturgischer Verwendung stehenden Cantica gearbeitet hat. Zugleich ist damit ein reiches Vergleichsmaterial dargeboten, dessen Verwertung noch durch das beigegebene Glossar (S. 273—281) erleichtert ist. In den Abhandlungen zu Ps 138 (139) S. 33—40 und „Der St. Florianer Psalter und seine Verwandtschaft" S. 40—45 geht der Herausgeber den Verwandtschaftsverhältnissen der Hss. nach und vermerkt, wie dies schon im 1. Teil geschehen ist, daß die Prüfung des Materials zu Ps 138 (139) seine Traditionstheorie erhärtet, nämlich die Beziehungen Luthers sowohl zu Felix Pratensis als auch zur älteren Verdeutschung, insbesondere zu Notker (S. 39). Zur Veranschaulichung der Psalterillustration des Mittelalters dienen die acht beigefügten Bildtafeln. Die entsagungsvolle Gelehrtenarbeit des Leiters des deutschen Bibelarchivs und seiner Mitarbeiter verdient aufrichtige Anerkennung und Dank. — Der gleichzeitig ausgegebene „dritte Bericht" des Institutes enthält eine interessante Beigabe von G. Baring, Die Wormser Propheten, eine vor-Luthersche evangelische Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527.

Das Hohelied übersetzt und erklärt von Edmund Kalt. 8° (64 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 1.20. — In der Einleitung (S. 9—18) bespricht der Verf. in einem kurzen geschichtlichen Überblick die verschiedenen Erklärungsweisen des Hohenliedes und lehnt die profanen, naturalistischen Deutungen als aussichtslos ab. Nach der von ihm vertretenen rein allegorischen Deutung ist das Hohelied „eine wesentlich prophetische Darstellung der Entwicklungsgeschichte des messianischen Reiches von der vormosaischen Periode bis zu dessen Vollendung in der Endzeit" (S. 7). Er gliedert es in sechs Gesänge und unterscheidet darnach sechs Perioden der Entwicklungsgeschichte des messianischen Reiches (S. 16 f.). Das erste Lied (1,2—2,7) schildert die Sehnsucht der noch unerlösten Menschheit nach der verlorenen Gottesgemeinschaft und die Erfüllung dieses Verlangens durch die Verlobung, d. i. durch den Bundesschluß am Sinai. Gegenstand des zweiten Liedes (2,8—3,5) ist die Brautzeit Israels, die Periode des Alten Bundes bis zum Erscheinen des Messias und der Gründung des Neuen Bundes. Das

dritte Lied (3,6—5,1) feiert die Vermählung, die Gründung der neutestamentlichen Kirche. Im Anschluß hieran wird dann das vierte Lied (5,2—6,10) auf die erste Periode der messianischen Kirche im Bereich der Synagoge, das fünfte (6,10—8,4) auf die apostolische Tätigkeit der Kirche, auch in der Heidenwelt, bezogen. Mit dem sechsten Lied endlich (8,5—14) wird das Wiedererscheinen des Messias nach Ablauf der irdischen Zeit der Kirche dargestellt: Die Kirche wird ihrer ewigen Vollendung zugeführt. „Diese Deutung gibt", so erklärt K. (S. 17), „dem Hohenlied einen wesentlich prophetisch-messianischen Sinn". Aber der alttestamentliche Dichter des Hohenliedes hat doch wohl als nächstliegenden Gegenstand, den er feiert, den heiligen Ehebund Jahwes mit seinem auserwählten Volke im Auge; und insofern dieser heilige Bund ein Typus ist des höheren, vollkommeneren und erhabeneren Bundes zwischen Christus und der Kirche, ist das Hohelied typisch-allegorisch auf Christus und seine Braut, die Kirche, zu beziehen. Vgl. Cornely, Introd. II/2, 192f.; Cornely-Merk, Compendium[10] S. 502; Höpfl, Comp. Introd. II[2], S. 236f.

Libri Prophetarum Amos et Abdiae, e textu originali latine et metrice versi, explanati, notis criticis et philologicis illustrati auctore Barth. Kutal (Commentarii in Prophetas Minores 3). 8° (219 S.) Olomouc (Olmütz) 1933, Lidové závody tiskařské a naklatelské. Kč 28.—. Der groß angelegte Kommentar von Prof. Kutal (Olmütz) zum Zwölfprophetenbuche schreitet erfreulicherweise rasch voran. Die beiden ersten Bändchen, die Kommentare zu den Büchern Osee und Joel, wurden ZkTh 54 (1930) 294f. und 57 (1933) 298f. angezeigt. Das dritte Bändchen reiht sich den vorausgehenden würdig an. Dem Kommentar ist eine möglichst erschöpfende Bibliographie und eine Einleitung vorausgeschickt. Besonderes Gewicht ist wieder auf die metrische und strophische Gestaltung und Übersetzung des Textes gelegt. Wie sehr diese moderne Behandlungsweise angezeigt ist, lehrt das eben erschienene Werk von A. Condamin, Poèmes de la Bible, Paris 1933, in welchem Amos 1,2—3,8 und 5,18—6,14 und das Buch Abdias strophisch behandelt sind. Zu den Ausführungen des Verf.s über Am 3,3—6 vgl. Condamin S. 70f. Doch dürfte Am 5,26 wohl eher in die Zukunft weisen; denn die hier genannten Götter Sakkut und Kaiwan sind assyrisch-babylonische Gottheiten; s. Condamin S. 72 und Kortleitner, Formae cultus Mosaici[3] S. 152f. Zu Am 5,25 sei verwiesen auf P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu Biblique § 161b, welcher bemerkt: L'adverbe מַה, qui est usuel pour l'interrogation, a parfois une nuance exclamative. Unter den folgenden Beispielen führt er auch Am 2,25 an und übersetzt: Assurément vous m'avez offert sacrifices et oblations au désert!

Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. Von E. Sellin. I: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. 8° (XII u. 152 S.); II: Theologie des Alten Testaments. 8° (VIII u. 139 S.) Leipzig 1933, Quelle u. Meyer. Je M 3.—, geb. M 4.—. Über das Verhältnis der beiden Teile zueinander sagt der Verf. im 1. Teil S. 1: „Erstere (die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte) schildert die Geschichte, d. i. das Werden und Wachsen der Religion des israelitisch-jüdischen Volkes sowohl nach seiten der in ihr pulsierenden und zum Ausdruck gekommenen göttlichen Offenbarung wie

der vielgestaltigen natürlich-menschlichen Beeinflussung, Entwicklung, Ausgestaltung und Frömmigkeit von den Anfängen bis zum Auftreten Jesu Christi. Letztere (die Theologie des A. T.) schildert systematisch die religiöse Lehre und den Glauben, die sich in der jüdischen Gemeinde auf Grund der im 5. bis 2. vorchristlichen Jahrhundert gesammelten und für heilig erklärten Schriften gebildet haben, aber nur, soweit sie Jesus Christus und seine Apostel als Voraussetzung und Grundlage ihres Evangeliums, als Offenbarung des von ihnen verkündeten Gottes anerkannt haben." Die Darstellung der Entwicklung der Religion des israelitisch-jüdischen Volkes folgt hier natürlich den Anschauungen, welche von der modernen Bibelkritik hinsichtlich des Alters und der Abfolge der Bücher des A. T. vertreten werden, speziell wie sie vom Verf. selbst in seiner Einleitung in das A. T. vorgelegt werden. Für den katholischen Exegeten ist es lehrreich, zu sehen, wie auf Grund dieser literarkritischen Ergebnisse die religionsgeschichtliche Entwicklung des Volkes Israel in vor- und nachexilischer Zeit konstruiert wird, ein Aufbau, dem freilich nur soviel Wahrheitsgehalt zukommen kann, als eben den vorausgesetzten literarkritischen Ergebnissen zukommt.

Septuaginta. Von Leander van Ess. Stereotypausgabe nach der Sixtinischen Ausgabe von 1587. 5. Aufl. gr. 8° (XXXIV u. 1027 S.) Leipzig 1933, Ernst Bredt. Ganzleinen M 9.—. Eine billige Schulausgabe der Septuaginta kommt einem dringenden Bedürfnis entgegen. Die großen, noch im Erscheinen begriffenen kritischen Ausgaben von A. Rahlfs (Göttingen) und Brooke und McLean (Cambridge) können für die Studierenden zur Anschaffung nicht in Betracht gezogen werden; die Ausgabe von Swete stellt sich auf L 1/17 und die von der Württembergischen Bibelanstalt in Stuttgart in Aussicht genommene Handausgabe von A. Rahlfs wird wohl noch einige Jahre auf sich warten lassen. Da ist das Erscheinen dieses Neudruckes der van Ess'schen Stereotypausgabe zum Preise von nur M 9.— wirklich zu begrüßen. Die Ausgabe enthält von den Apokryphen auch 3 Makk und 3 Esdras (Esdras A). Für das Buch Daniel ist nur der Text Theodotions aufgenommen; daher ist der Theologe für den Text der LXX auf die Ausgaben von Tischendorf-Nestle und Swete angewiesen. Wünschenswert wäre es, wenn bei einer Neuauflage im Anhang der LXX-Text beigefügt würde. Auch die Epilegomena bedürften jetzt einer Erneuerung und Weiterführung.

Die antisemitische Bekämpfung des Alten Testamentes vom Standpunkt katholischer Bibelbetrachtung beleuchtet. Von H. Kaupel. kl. 8° (48 S.) Hamburg 1933, Lettenbauer. — Die kleine aktuelle Schrift, welche aus Vorträgen des Verf.s vor den katholischen Religionslehrern an höheren Schulen des Münsterlandes hervorgegangen ist, beleuchtet und widerlegt vom Standpunkt der katholischen Bibelbetrachtung die antisemitischen Angriffe auf das A. T. Ausgehend vom Ausspruch des Apostels (Röm 3,2), daß Israel „die Offenbarungen Gottes anvertraut wurden", und von der Lehre der Kirche, daß das A. T. als Wort Gottes eine Quelle übernatürlicher Offenbarung ist, legt er dar, wie sehr Jesus im Gotteswort des A. T. lebt, und in welch hohem Maße wegen der inneren Verbundenheit das Alte Testament auf das Neue als Vorbereitung zur Erfüllung und Vollendung hingeordnet ist. Darum kommen auch in der Liturgie nicht ohne planvolle Beziehung zueinander alt-

und neutestamentliche Stücke zur Verwendung. Zum Beweise des praktischen Wertes der Bücher des A. T. für die Gegenwart in Schule und Familie weist er hin auf die herrlichen Gestalten der biblischen Geschichte und die erhabenen religiösen Ideen und Lehren, wie sie in den prophetischen Büchern, in den Psalmen und in den Weisheitsbüchern klaren Ausdruck gefunden haben. Die Schrift gibt eine gute Orientierung über die antisemitischen Schlagworte; für eine eingehendere Belehrung sind im Anhang weitere Literaturnachweise beigegeben.

Josef Linder S. J.

Einführung in die hebräische Sprache. Von Josef Prill. 6., neubearb. Aufl. 4° (V u. 191 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 4.50, geb. M 5.50. — Prills Einführung liegt nun schon in 6. Auflage vor. Das ist ein Zeichen, daß sich das Buch bewährt hat. Der Verf. hält sich in der Anordnung des Stoffes nicht an den gewöhnlichen, streng systematischen Aufbau einer Sprachlehre, sondern verteilt den Stoff aus Lautlehre, Formenlehre und Satzlehre von allem Anfang an in kleinen Gaben auf geschickt abgerundete Lektionen mit Übungsbeispielen zum Übersetzen. Dadurch wird der Lernende nach den allerersten Anfangsgründen sogleich in die Lektüre zuerst ganz einfacher, bald aber auch etwas schwierigerer Sätze eingeführt und das langweilige Lernen einzelner Formen macht sofort einer anregenderen Arbeit Platz. Zu dürftig und zu wenig übersichtlich sind die Paradigmentafeln. Das Nomen ist darin gar nicht vertreten, ein vollständiges Paradigma hat nur das starke Verbum, die Nebeneinanderordnung verkürzter Paradigmen aller unregelmäßigen Verben ist für einen Schüler, der nicht schon ganz ins Hebräische eingearbeitet ist — und solche kommen wohl hauptsächlich in Betracht — zu schwierig.

Hebräische Schulgrammatik. Von Hans Bauer und Pontus Leander. 2. verb. Aufl. (VIII, 82 u. 28* S.) Halle a. S. 1933, Niemeyer. — Diese Grammatik legt besonderen Wert auf die Entstehung der verschiedenen Sprachformen und sucht das Verständnis für die Sprachgeschichte zu wecken. Die Darstellung ist sehr knapp gehalten, leider aber in der Behandlung der Verba nicht mehr so klar wie in der Lautlehre. Im Vorwort entschuldigen sich die Verf. für die Einführung einer neuen Ausdrucksweise beim Verbum: Voll-Aorist, Kurz-Aorist, Waw-Aorist, Affekt-Aorist, Nominal, Waw-Nominal. Dafür braucht es wirklich keine Entschuldigung. Die Ausdrücke scheinen vielmehr recht glücklich gewählt an Stelle der bisher gebräuchlichen Namen, die man, kaum daß man sie ausgesprochen hatte, schon richtigstellen mußte. Weniger glücklich sind manche andere neu gewählte Fachausdrücke, z. B. „Druck, Drucklage, Wortdruck, Satzdruck, Hauptdruck, Nebendruck". Es braucht eine Weile, bis man herausfindet, daß damit die Betonung gemeint ist. Ferner, was sind „Seitenlaute", „freie und verdeckte Vokale"? Es wäre wohl auch besser gewesen, wenn die Verf. an der in den semitischen Sprachen geläufigen Reihenfolge der Verbalparadigmen, mit der 3. sgm beginnend, festgehalten hätten. Mag man über *qāṭal* als „Grundform" denken wie man will, jedenfalls bietet sie in allen semitischen Sprachen in den allermeisten Fällen die Stammkonsonanten ohne Bildungszusätze und eignet sich deshalb als Ausgangspunkt für die Konjugation. Außerdem hat sich diese Art zu

konjugieren seit langem eingebürgert und man sieht keinen Grund zur Änderung. Hier stiftet die Neuerung Verwirrung.

Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet? Zur Beleuchtung allerneuester Behauptungen beantwortet von Eduard König. 8° (54 S.) Stuttgart 1933, Belser. M 3.30. — In dieser Schrift setzt sich K. mit ziemlich viel Temperament mit der Bekämpfung der Pt-Kritik durch Pastor Wilhelm Möller (Die Einheit und Echtheit der fünf Bücher Mosis, Bad Salzuflen 1931, Selbstverlag des Bibelbundes) auseinander. Der Verf. bietet nichts wesentlich Neues, sondern verweist auf Schritt und Tritt auf die Ausführungen in seinen größeren Werken. Wohltuend berührt an K. im Gegensatz zu andern, nicht unbekannten Kritikern eine gewisse nüchterne Zurückhaltung, so wenn er S. 11 den philosophischen Einschlag der „hegelianisch-materialistischen Entwicklungstheorie" als „Fremdkörper innerhalb einer historischen Untersuchung" oder S. 51 „die babylonisierende und revolutionistische Grundanschauung vieler neueren Alttestamentler" ablehnt oder wenn er S. 49 „seine Mitforscher davor warnen möchte, jeden Satz des Pt an eine der Quellenschriften verteilen zu wollen". Mit dem Ergebnis K.s, mit seiner Quellenscheidung, können wir uns allerdings nicht befreunden, auch nicht mit seinen Beweisen. Die Stellung der katholischen Wissenschaft dazu findet man in den größeren katholischen Einleitungswerken, z. B. bei A. Bea (s. o. 268). Grundsätzlich gesprochen kann unbeschadet der Verfasserschaft des Moses auch der katholische Forscher eine Entwicklung im Pt annehmen. In der Gn ist es von vorneherein wahrscheinlich, daß verschiedene Quellen verwertet wurden. Nachmosaische Einträge auch größeren Umfanges werden von der Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission vom 27. Juni 1906, n. IV, geradezu nahegelegt, wenn sie neben *glossas et explicationes textui interiectas* auch *additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita* erwähnt. Nur müssen solche spätere Eintragungen in jedem einzelnen Falle solid bewiesen werden, denn die Überlieferung von der Verfasserschaft des Moses ist *in possessione*. Hier steht auch die katholische Wissenschaft heute wieder an einem neuen Ausgangspunkt. Es wird noch viel geduldige Arbeit brauchen, bis die Frage über die literarische Komposition des Pt.s befriedigend gelöst sein wird.

Der Palimpsestpsalter im Codex Sangallensis 912. Eine altlateinische Übersetzung des frühen 6. Jahrh.s aus der einstigen Kloster-Bibliothek von Bobbio, hrsg. u. untersucht von Alban Dold O. S. B. und Arthur Allgeier. Anhang: Ein neues Bruchstück mit altlateinischem Jeremiastext im Cod. Sangall. 912 (Texte und Arbeiten I 21—24). 8° (XVI, 208 und 40* S. mit 8 Tafeln) Beuron 1933, Kunstschule. M 18.—. Vereinte Kraft hat hier ein verdienstvolles Werk geschaffen. P. Dold gibt den Palimpsesttext des von Reagentien scheinbar hoffnungslos verunstalteten Cod. Sangall. 912 auf Grund des Beuroner Verfahrens wieder (S. 1—37), mit ausgewählten trefflichen photographischen Reproduktionen, und beschreibt eingangs den Psalmtext vom paläographischen Standpunkt aus. Prof. Allgeier setzt dann ein mit einer Studie über die überlieferungsgeschichtliche Stellung dieser Hs. In einem breiten allgemeinen Teil schafft er sich dazu die Basis durch Vergleiche des Augustinus-, Hilarius- und Ambrosiuskommentars zu Ps. 118,

zu dem sie ganz vorliegen, mit einer Reihe z. T. unedierter Psalmhss. (S. 29—141). Das Hauptergebnis dieser mühevollen Untersuchung lautet: „Die lat. Psalmübersetzungen, welche nach der Septuaginta angefertigt sind, zerfallen in zwei Hauptklassen: die afrikanische Überlieferung, welche bei Augustinus und in R (Psalterium Veronense saec. VI) relativ rein erhalten ist, und in europäische Rezensionen, unter denen Hr (Psalterium Romanum) eine gewisse führende Stellung einnimmt" (133). Von diesem Standpunkt aus geht er an die Bestimmung der Stellung, die Cod. Sangall. 912 im Strom der Überlieferung einnimmt (S. 133—208). Sein Psalmtext steht dem Psalterium Romanum am nächsten, ist also auf europäischem Boden erwachsen; jedoch enthält es Reste der früheren lokalen Form seines Entstehungslandes. Verbindungslinien weisen zum mozarabischen Psalterium hin und damit auf das Westgotische Reich (mit Südgallien), in dem die Textform des, Psalteriums des Cod. Sangall. 912 entstanden ist. Einst Eigentum der Klosterbibliothek zu Bobbio, ist dieser Codex früher geschrieben worden, als das Kloster entstand, und dürfte, nach paläographischen Gründen zu urteilen, aus Verona stammen. Solche eindringende Einzelstudien allein mehren unser Wissen um die Geschichte der Bibeltexte.

Introduction à la Lecture des Prophètes. Par J. Chaine. 8° (274 S.) Paris 1932, Lecoffre. Fr. 20.—. Ch. wendet sich vor allem an Theologiestudierende, an Priester und gebildete Laien und will ihnen eine Einführung unmittelbar in die Lektüre der prophetischen Schriften des A. T. bieten. Nach einem einleitenden Abschnitt über das Prophetentum im allgemeinen — dieser müßte allerdings in einer Neuauflage weiter ausgestaltet und eingehender begründet werden — und nach einem Abriß der Geschichte Israels bis zum Auftreten der ersten schriftstellernden Propheten mit einer kurzen aber treffenden Schilderung der sozialen Umschichtung in Israel zu Beginn der Königszeit behandelt der Verf. die einzelnen Propheten und die verschiedenen Teile ihrer Bücher in der geschichtlichen Reihenfolge ihres Auftretens bzw. ihres Ursprunges. So trennt er z. B. des Isaias zweiten Teil ab und behandelt ihn erst mit der babylonischen Gefangenschaft, nicht weil er ihn dem Isaias abspricht — er hält an seiner Urheberschaft ausdrücklich fest, — sondern um die Darstellung lebendiger zu gestalten. Überhaupt ist das Büchlein fast nichts anderes als eine ausführliche Inhaltsangabe der prophetischen Schriften, hineingestellt in die anschaulich geschilderte geschichtliche und kulturelle Umwelt, aus der sie hervorgegangen sind. Im einzelnen wäre etwa zu bemerken: Is 10,28—34 (S. 95 f.) sei der Anmarsch der assyrischen Truppen von Norden her literarische Fiktion. Man denke sich etwa ein französisches Heldenepos über den Weltkrieg, indem der Anmarsch der Deutschen gegen Paris um der literarischen Wirkung willen längs der Küste des Kanals und von Westen her fingiert würde! S. 183: Memphis, die Hauptstadt Unterägyptens, im Norden (?) des Deltas. S. 204 Anm. zu Is 46: Hier weissagt der Prophet, bei der Eroberung Babels würden die Götterstatuen in die Gefangenschaft geschleppt werden, was aber unter Kyros nicht geschah. Ch. sucht den Widerspruch auszugleichen, indem er dem Propheten wohl die Tatsache der Eroberung Babels geoffenbart sein läßt, nicht aber die Art und Weise, in der Kyros Herr von Babel wurde. Ähnlich S. 264 zu Dn 11,40—45. Läßt

sich aber mit einer solchen Erklärung die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift retten? Dn 4: für Nabuchodonosor den letzten König Nabonid zu substituieren, geht heute nicht mehr an: Der Feldzug des Nabonid nach Têma in Arabien und sein Aufenthalt dortselbst war nicht eine Internierung wegen Wahnsinns, wie man annehmen wollte (so nach dem Vorgang Hommels verschiedene Exegeten). Das Urteil über die aramäische und hebräische Sprache des Buches Daniel (S. 215) — 3. oder 2. Jh. vor Chr. — ist schief. Der Verf. kennt hier die neuesten Arbeiten zur Frage augenscheinlich nicht. In der Deutung der Weissagungen von Dn kennt Ch. als Autorität nur Lagrange; s. z. B. die Erklärung der Wochenprophetie S. 262 f.

Arbeit und Sitte in Palästina. Von Gustav Dalman. Bd. II: Der Ackerbau (Schriften des deutschen Palästina-Instituts, 5. Bd.). 8° (XVI u. 384 S., mit Bilderanhang) Gütersloh 1932, Bertelsmann. M 21.—, geb. M 24.—. Der zweite Band dieses Werkes, dessen erster Teil ZkTh 54 (1930) 598 f. besprochen wurde, beschäftigt sich mit der Technik der Landwirtschaft in Palästina und zwar mit dem Ackerbau im engeren Sinn von der Bestellung des Feldes bis zu dem der Ernte vorausgehenden Grünschnitt unter Berücksichtigung seiner Voraussetzungen in Zusammensetzung, Gestalt und Besitzrecht des Ackerbodens. Einem dritten Bande ist der Rest vorbehalten von der Ernte über die Tenne zum Mahlen und Backen. Die allseitige Anerkennung, die der erste Teil des Werkes in der genannten Besprechung gefunden hat, gilt in vollem Umfang auch für diesen Band. Eine Kleinigkeit, die dort ausgestellt wurde, ist jetzt nachgetragen worden: Die im ersten Teil übersehene Arbeit von J. Sonnen in den Biblica 8 (1927), Landwirtschaftliches vom See Genesareth, wird jetzt ausgiebig herangezogen. — Man kann nur wünschen, daß auch der dritte Band bald erscheinen möge und daß das Werk eifrig benützt werde zur Erklärung der vielen Stellen der Hl. Schrift, die auf das Wirtschaftsleben Bezug nehmen.

J. Hofbauer S. J.

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

Theologiae dogmaticae manuale, quod secundum principia S. Thomae Aqu. exaravit Fr. Diekamp. Juxta ed. VI. versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P. Vol. II: De Deo Creatore. De Redemptione per Jesum Christum. 8° (X u. 454 S.) Tournai 1933, Desclée. Belg. 7.—, geb. Belg. 9.80. — Sehr rasch ist auf den ersten der zweite Band der lateinischen Übersetzung der Dogmatik von Diekamp gefolgt. Vom deutschen Original weicht er dadurch ab, daß im ersten noch die Gnadenlehre enthalten ist, während der Übersetzer sie im dritten Band nach der Lehre von der Kirche bringen will. Ob dies der richtige Ort für die Gnadenlehre ist, oder vielmehr ob der Traktat von der Kirche zwischen jenem von der Christologie und der Gnade einzureihen ist, dürfte wohl nicht von allen bejaht werden. Da die 6. Ausgabe der deutschen Dogmatik bereits in ZkTh 55 (1931) 297—301 besprochen wurde, verweisen wir auf das dort Gesagte. Was dort an der Darstellung meiner Interpretation der thomistischen Konkurslehre ausgesetzt wurde, gilt natür-

lich auch von der Übersetzung, da H. am Texte nichts geändert hat. Druck und Ausstattung ist wie beim ersten Bande musterhaft.

Compendio di Patrologia per uso degli studenti delle scuole teologiche. Von P. Alessio C. P. 12° (XVI u. 390 S.) Torino 1933, Marietti. L 10.—. Die vorliegende Darstellung ist nur zum Schulgebrauch für Theologiestudierende bestimmt und gibt daher nur einen summarischen Überblick über die hauptsächlichsten Vertreter der altchristlichen Literatur, ohne einen Anspruch auf irgendwelche Vollständigkeit zu machen. In der Tat ließe sich eine ziemlich lange Liste von altkirchlichen Schriftstellern herstellen, die gar nicht erwähnt werden und gleichwohl nicht als unbedeutend angesehen werden können. Es fehlen z. B. der Brief an Diognet, Methodius von Olymp, Commodian, Victorin von Pettau, Arnobius, Sulpicius Severus, Rufinus, die Schrift De vocatione omnium gentium, Prosper, Cassian, Vincentius von Lerin, Petrus Chrysologus, Leontius von Byzanz, Caesarius von Arles usw. Dagegen verbreitet sich der Verf. manchmal ziemlich ausführlich über verschiedene Häresien. Die Literatur über die einzelnen Schriftsteller und ihre Werke fehlt fast ganz; dafür werden die haupsächlichsten Dogmen angeführt, für welche die einzelnen Väter Zeugnis ablegen. Als besondere Eigentümlichkeit des Büchleins muß hervorgehoben werden, daß der Verf. möglichst bestrebt ist, die Orthodoxie aller kirchlichen Schriftsteller zu verteidigen und sie von den nicht bloß von Andersgläubigen, sondern auch von katholischen Forschern ihnen zur Last gelegten Irrtümern reinzuwaschen. Dies geschieht bezüglich Luzians von Antiochien (19—23), Clemens von Alexandrien (145—153), Origenes (164—169), Cyprians (246—251) und Hilarius von Poitiers (283 - 288). Besonders ausführlich sucht er zu beweisen, daß Hippolyt nicht der Verfasser der Philosophumena sein könne, sondern als solcher wohl Tertullian anzusehen sei (255—279). Ich zweifle aber sehr, ob diese an sich löblichen Versuche in der Gelehrtenwelt einen Erfolg haben werden.

Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Ediderunt B. Geyer et Joh. Zellinger. 8°. Bonn 1933/34. Hanstein. — Fasc. 6: Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticum, recensuit, adnotavit, praefatus est Jos. Martin (176 S.) M 6.—. Fasc. 36: S. Alberti Magni Quaestiones de bono (Summa de bono q. 1—10), ed. H. Kühle (53 S.) M 2.50. — Fasc. 37: S. Thomae de Aquino Quaestiones de Trinitate divina (Summae de theologia l. I q. 27—32), ad fidem codicum manuscriptorum recensuit, notis et prolegomenis instruxit B. Geyer (62 S.) M 2.50. — In der Vorrede zur Ausgabe des Apologeticum, das in Tertullians Schriften den ersten Platz einnimmt, bespricht Martin zuerst den Zweck, zu dem es bestimmt war, und legt dann den rhetorischen Grundriß desselben dar. Dann geht er über auf die Beschreibung und Wertung der erhaltenen Hss. Diese weichen in ihren Lesarten ganz beträchtlich voneinander ab und sind durch unrichtige Schreibungen, Einschiebsel und Auslassungen entstellt. Es ist wahrhaftig keine leichte Aufgabe, auf Grund derselben einen befriedigenden und möglichst getreuen Text herzustellen. Soweit ich urteilen kann, dürfte dies Martin in hohem Grade gelungen sein und die Ausgabe den Vorzug vor allen bisherigen verdienen. Sehr wertvoll sind die zahlreichen, mit großer Sorgfalt bearbeiteten Anmerkungen, in denen

der Text durch Hinweise auf andere Werke Tertullians und auf Aussprüche anderer griechischer und lateinischer Schriftsteller erläutert und dem Verständnis näher gebracht wird. — Kühle hat von der bis jetzt im Drucke noch nicht erschienenen Summa de bono Alberts d. Gr. die ersten zehn Quästionen herausgegeben. Sie behandeln die metaphysische Lehre über das Gute im allgemeinen und sein Verhältnis zum Seienden und Wahren. Für eine seminaristische Übung sind sie sehr geeignet und geben den Schülern nicht bloß einen tieferen Einblick in die scholastische Begriffswelt und Methode, sondern auch in die geistige Eigenart des großen deutschen Kirchenlehrers. K. scheint mit Meerssemann geneigt zu sein, in der Summa de bono einen Teil einer früheren Summa theologica zu erblicken, gegen Grabmann, der sie als zum dritten Teil der Summa de creaturis gehörig betrachtet. Vollendet und von Albert veröffentlicht wurde sie im Jahre 1249. Der Ausgabe wurde der Cod. Ms. lat. qu. 586 der Berliner Staatsbibliothek zugrunde gelegt, der dem 13. Jh. angehört und italienischen Ursprungs ist. Als Grund für die Bevorzugung dieser Hs. wird angegeben, daß in ihr von *peciae* die Rede ist und man daraus schließen könne, daß sie einen reineren Text biete. Die Lesarten der übrigen Hss. werden, insoweit sie von Bedeutung sind, im Apparat mitgeteilt. Leider sind einige Druckfehler unterlaufen. S. 6 Z. 10 steht *scatiunt* statt *scatent*; S. 32 Z. 5 unten muß es heißen *Ipsi* statt *Ipso*. — Der Tractatus de Trinitate gehört, wie Geyer hervorhebt, zu den vollendetsten und glanzvollsten Partien der theologischen Summe des hl. Thomas; er ist daher, wie kaum ein anderer, geeignet für eine seminaristische Übung. G. war es vor allem darum zu tun, einen möglichst reinen Text zu bieten. Einen solchen bietet nach seiner Ansicht die leoninische Ausgabe nicht, weil deren Herausgeber sich oft an die *editio Piana*, gegen das einstimmige Zeugnis der ältesten und besten Hss. hielten. Die von ihm benützten fünf Hss. stammen aus dem Ende des 13. und dem Beginn des 14. Jh.s. Da sie sämtlich die theologische Summe als *Summa de theologia* bezeichnen, hat auch G. diesen Namen auf dem Titelblatt gewählt. Die Titel der Artikel sind weggelassen, da sie auch in den Hss. fehlen; das gleiche gilt von der Überschrift der Quästionen. So haben wir also hier einen verbesserten Text vor uns, wenn er auch nicht, wie G. selbst bemerkt, allen Anforderungen der Textkritik entspricht.

Libri S. Anselmi „Cur Deus homo" prima forma inedita. Detexit adiectisque commentariis criticis edidit Eug. Druwé S. J. (Analecta Gregoriana 3). 8° (XII, 106 u. [46] S.) Rom 1933, Universitas Gregoriana. — D., der sich schon seit Jahren mit Studien über die Theologie Anselms beschäftigt, hat eine Entdeckung gemacht, die gewiß Aufsehen erregen wird. Der *Liber floridus* eines gewissen Lambert, Kanonikus von St. Omer, dessen Autograph sich in der Universitätsbibliothek zu Gent befindet und zehn Jahre nach Anselms Tode geschrieben wurde, enthält unter anderm auch folgenden Abschnitt: *Flores libri Anselmi Cantuariensium Archiepiscopi Cur Deus homo.* Dieser Text fand bisher wenig Beachtung, da man glaubte, er sei nur ein Florilegium oder ein kurzer Abriß des bekannten Werkes CDH. Durch emsiges Nachforschen gelang es D., noch zwei weitere, von der erwähnten unabhängige Hss. desselben Textes zu entdecken, eine in der Nationalbiblio-

thek zu Paris, die andere in der kgl. Bibliothek zu Brüssel; beide bezeugen gleichfalls Anselm als Verfasser. Für die Autorschaft des Kirchenlehrers sprechen außerdem die charakteristischen Stileigenschaften und die große Ideenverwandtschaft mit dem Hauptwerke; ein fremder Autor kann wohl nicht in Betracht kommen. Angesichts dessen entsteht die Frage: Wie verhält sich der um zwei Drittel kürzere Text unseres Libellus zu dem bis jetzt allein bekannten größeren Hauptwerke CDH? Die Frage kann nur durch eine eingehende und bis ins Detail durchgeführte Vergleichung der beiden Schriften gelöst werden. D. kommt zu folgendem Resultat: Der Libellus ist die erste Redaktion oder der erste Entwurf, den Anselm in England niederschrieb, während das Hauptwerk erst bei seinem Aufenthalt in Italien entstand. Aber zwischen beiden Schriften besteht ein ganz wesentlicher Unterschied. Der Libellus geht von den Daten der Offenbarung aus und ist eine rein theologische Spekulation. Für das Hauptwerk aber hat Anselm die apologetische Form gewählt, indem er mit reinen Vernunftgründen *(rationes cogentes)* das Dogma der Erlösung den Ungläubigen gegenüber beweisen will. Aber dies ist ihm nicht vollkommen gelungen; er konnte sich von den im Libellus entwickelten theologischen Ideen nicht völlig losmachen, sondern verflocht dieselben in die neue Konzeption hinein, so daß aus der Verquickung beider Standpunkte nicht selten Unstimmigkeiten entstanden, die den Erklärern große Schwierigkeiten bereiten. Diese Vermengung und Einschaltung verfolgt D. bis ins Einzelne und gibt auch die Gründe an, warum Anselm der früheren theologischen Darstellung die apologetische folgen ließ, während er in seinen letzten Werken wieder zur theologischen Methode zurückkehrte. Für das Verständnis des CDH ist die Erstlingsschrift von großem Nutzen. Am Schlusse folgt die Ausgabe des neuentdeckten Textes auf Grund der drei Hss. Wir wünschen dem Verf., der sich als gründlichen und ernsten Forscher erprobt hat, Glück zu seiner Veröffentlichung.

L'opuscolo „De forma absolutionis" di San Tommaso d'Aquino. Von Pietro Castagnoli C. M. 2. ediz. (Monographie del Collegio Alberoni 13). 8° (109 S.) Piacenza 1933, Collegio Alberoni. L 10.—. C. hat sich die Aufgabe gesetzt, einen möglichst vollkommenen, allen Anforderungen der Kritik entsprechenden Text des Opusculum „De forma absolutionis" des hl. Thomas herauszugeben. Bei seinen Nachforschungen in den meisten Bibliotheken Europas fand er 33 das Opusculum enthaltende Hss., von denen er 31 persönlich prüfte und untersuchte. Die einzelnen Hss. werden der Reihe nach beschrieben, dann nach ihrer Zusammengehörigkeit oder Abhängigkeit gruppiert; es ergeben sich auf diese Weise vier Gruppen von verschiedener Güte. Der Titel des Opusculum wechselt in den Hss.; C. meint, *De forma absolutionis paenitentiae sacramentalis* sei dem einfachen *De forma absolutionis* vorzuziehen. Vollendet wurde die Schrift vom hl. Thomas bei seinem zweiten Aufenthalt in Paris am 22. Februar, wie er selbst angibt; doch ist das Jahr nicht sicher. Die verschiedenen Lesearten werden im Apparat sehr genau angeführt; vielleicht hat C. hierin manchmal zuviel des Guten getan; manche offenkundige Schreibfehler hätten unbeschadet weggelassen werden können. Etwas genauere Berücksichtigung hätten wohl die Quellen verdient, aus denen Thomas schöpfte. Diese Bemerkungen sollen jedoch

den hohen Wert der Ausgabe nicht herabsetzen. Der gebotene Text dürfte in der Hauptsache wohl kaum mehr eine wesentliche Änderung erfahren. Die Schrift kann auch für die Herausgabe anderer Opuscula des englischen Lehrers manchen brauchbaren Fingerzeig geben.

Johann Stufler S. J.

Mariologie

1. **La médiation Mariale dans la théologie contemporaine.** Von Léon Leloir. 8° (152 S.) Bruges 1933, Beyaert.

2. **Le mystère de Marie.** Von R. Bernard O. P. kl. 8° (491 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. Fr. 15.—.

3. **Maria, die Mittlerin aller Gnaden.** Von A. Deneffe S. J. 8° (78 S.) Innsbruck 1933, Fel. Rauch. M 1.20; S 1.80.

Obwohl es im allgemeinen von zweifelhaftem Wert ist, ein „Buch über Bücher" zu schreiben, so nimmt man doch eine Einführung in die allmählich ins Unheimliche angewachsene Literatur zur Mediatrix-Frage, wie sie Leloir bietet, mit Dank entgegen. Im ersten Teil, der die Literatur (selbständige Werke und Artikel) nach Ländern mit kurzer Charakterisierung angibt, hat L. nach seiner eigenen Bemerkung (62) nur knapp ein Fünftel des ihm bekannten Materials gebracht. Doch muß die Auswahl glücklich genannt werden. Die folgenden Abschnitte geben unter den Titeln: Notions et principes, Ecriture et Tradition, Spéculation et conclusions théologiques, einzelne kritische Gedanken, die gewiß für alle Forscher auf diesem Gebiet beherzigenswert sind. Allerdings ist an anderen Stellen die Darstellung oft zu kurz, um zu einer Auseinandersetzung zu zwingen. So wird z. B. dem Schriftbeweis aus dem N. T. nur eine Seite gewidmet. Überdies erschwert der trotz der oben erwähnten klaren Überschriften wenig durchsichtige Aufbau der Gedanken die wissenschaftliche Benützung. Trotzdem der Verf. an der vielfach in dieser Materie angewendeten Methode des Beweises aus Schrift und Tradition strenge Kritik übt, verrät sich doch überall seine Überzeugung von der Lehre der allgemeinen Gnadenvermittlung. Freilich ist mir unklar, worauf sich diese Überzeugung denn stützt, wenn er beispielsweise daran verzweifelt, aus Gn 3,15 einen haltbaren Beweis zu gewinnen (89 Anm. 3), wenn er aus der Maria-Eva-Parallele bei Irenäus mit Rivière nichts folgern zu können glaubt (95) und außer den lateinischen Ephräm-Texten keine Zeugen vor dem 8. Jh. zuzugeben scheint (97). Bei der anerkennenswerten Stoffbeherrschung des Verf.s wäre nur zu wünschen, daß er uns ein systematisches Werk schenke. — 2. Unter dem „mystère de Marie" versteht Bernard die geistliche Mutterschaft Mariens. Das Werk hält die Mitte zwischen einem wissenschaftlichen theologischen Traktat und einem Erbauungsbuch. Mit dem ersten hat es die spekulative Höhe gemeinsam, mit dem andern den Hauch inniger Andacht und das Absehen von exakter Fundierung der Voraussetzungen. Z. B. „Toute la tradition en a souligné l'importance", heißt es einfachhin zur mystischen Auslegung von Jo 19,25–27 (20); in Wirklichkeit ist Origenes der einzige Zeuge aus der Väterzeit! In seinen Gedankengängen läßt sich der Verf. namentlich vom hl. Thomas und vom sel. Grignon von Montfort leiten. Das spekulative Prinzip aller Ausführungen ist der Grundsatz: Maria ist un-

sere Mutter, weil wir mit Christus eins sind. Sodann wird die geistliche Mutterschaft mit den vier Hauptpfeilern der Mariologie in Verbindung gesetzt: der Unbefleckten Empfängnis, der Verkündigung, dem Leiden zusammen mit dem Erlöser, der Aufnahme in den Himmel. Tief und ansprechend zugleich ist die Auffassung der allgemeinen Mittlerschaft: Gott schenkt der Welt durch Maria immerdar seinen Sohn. Neben der *mediatio* durch das Gebet nimmt B. auch noch „une forme d'activité" (452) an, ein *dominium*, das Maria über ihre Kinder ausübt. Sosehr diese Lehre dem Empfinden des gläubigen Volkes entspricht, das die Gottesmutter in Hunderten von Gebeten und Liedern als Königin grüßt, so wird es doch schwer fallen, diese Herrschaft von der Fürbitte abzugrenzen; sie scheint vielmehr darin zu bestehen, daß eben die Fürbitte derjenigen, die zur Erlösung mitgewirkt hat, aus einem von Gott gegebenen Recht heraus erfolgt, zum Unterschied von der Fürbitte der Heiligen. Vielleicht verbreitet sich der Verf. darüber in seinem angekündigten (451 Anm.) Werk über die wahre Natur der Gnadenvermittlung. — 3. Maria ist die Mittlerin aller Gnaden, weil sie uns den Erlöser frei und mit klarer Einsicht geschenkt hat, weil sie uns zeit ihres Lebens alle Gnaden *de congruo* verdient hat, weil sie uns im Himmel alle Gnaden erfleht. Diese Gedanken werden von Deneffe für weitere Kreise kurz dargestellt. Besonderes Augenmerk ist auf Beibringung der einschlägigen Texte gerichtet. Diese werden aus allen Perioden genommen, wenn auch stets mit Zeitangabe. Viele werden diese Methode nicht billigen, da sie kein eigentliches Bild vom Stand der Überlieferung gibt. Immerhin wird die klare, nüchterne Darstellung den Seelsorgern ein willkommener Behelf sein.

La Vierge Marie. Par L. Garriguet. 8e édition. 8° (460 S.) Paris 1933, Téqui. Fr. 15.—. Das Werk G.s ist eine „oeuvre de vulgarisation théologique" (1). Theologische Fachausdrücke werden vermieden, wenn auch öfter lateinische Zitate vorkommen. Dem Aufbau nach ist das Werk aber doch ein theologischer Traktat: Maria in der Vorzeit, im Leben, in der Glorie. In diesem Rahmen werden die Privilegien der Gottesmutter behandelt. Die Darstellung ist klar und allseitig. Vielleicht verwendet G. zu sehr das mariologische Prinzip: *Potuit, decuit, ergo fecit,* — so z. B. wenn er die Meinung vertritt, Maria habe *ab instanti conceptionis* den vollen Gebrauch der geistigen Fähigkeiten gehabt (161. 187), und folgerichtig: sie habe sofort *post primum instans conceptionis* die Jungfräulichkeit gelobt. Der Abschnitt über die Gnadenvermittlung sollte ebenfalls vertieft werden. Es sagt uns z. B. heute nicht mehr viel, wenn G. schreibt, Maria sei die Leitung (le canal), durch die alle Bitten aufsteigen und alle Gnaden herabsteigen (369); aber vielleicht ist es überhaupt noch nicht möglich, eine allseits befriedigende Darstellung der allgemeinen Gnadenvermittlung zu schaffen. Das Werk ist vorzüglich geeignet, auf leichte Weise einen Gesamtüberblick über die Mariologie zu geben.

Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei. Auctore Paulo Renaudin. 8° (VIII u. 184 S.) Torino 1933, Marietti. L. 12.—. Seit mehr als 30 Jahren beschäftigt sich der Verf. mit dem Gegenstand dieses Werkes. Daraus erklärt sich die ausgezeichnete Stoffkenntnis, die ihn auf gedrängtem Raum soviel wertvolle Texte zusammentragen ließ. Er bietet so einzelne Ergänzungen

zum Werke F. S. Müllers S. J. Origo divino-apostolica doctrinae evectionis B. Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus, Innsbruck 1930; ein genauer Vergleich der beiden Werke in dieser Hinsicht ist dadurch erschwert, daß keines von beiden ein Autorenverzeichnis enthält. Immerhin bietet R. — mitten im Text! — ein reichhaltiges Literaturverzeichnis. Die gebräuchlichen Argumente aus Schrift und Ratio theologica führt er zwar an; betrachtet sie aber, für sich genommen, als bloße Konvenienzgründe. Einen historischen Beweis sieht er mit Recht als unmöglich an. So bleibt nur die Tradition übrig. Nach dieser hält R. die Offenbarung der *assumptio* für eine *„formalis seu explicita"* (155). Hierin liegt ja nun eine Unklarheit, da nach der Ansicht der meisten Theologen eine formelle Offenbarung *explicita* oder *implicita* sein kann. Falls R. an die *explicita* im strengen Sinn des Wortes denkt, so haben wir dafür erst vom 6. Jh. an Zeugen, abgesehen von Epiphanius, der aber wieder ein *doctor singularis* ist, insofern er den Tod der Mutter des Herrn leugnet. Für diese erste Zeit nimmt R. eine *traditio oralis* an, die entweder ausdrücklich oder einschlußweise die *assumptio* lehrte (156). Mit der Frage, in welcher Form das zweite — denn für eine ausdrückliche mündliche Überlieferung bestehen kaum Beweise — vor sich gegangen ist, beschäftigt sich R. nicht. Dies ist die Kernfrage bei F. S. Müller, und hier müßte m. E. die weitere Arbeit einsetzen; denn damit, daß das Material aus späterer Zeit mit einigen Bereicherungen immer wieder vorgelegt wird, gelangt die Frage der Definibilität in kein neues Stadium. In sich genommen ist freilich die Schrift R.s eine ernste theologische Arbeit.

Mariae sacrosanctae et Deiparae Virginis vita ex opere maiore S. Canisii de Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta brevius comprehensa. Von Peter Vogt S. J. 8° (232 S.) Torino 1934, Marietti. L 7.50. — Der hl. Petrus Canisius hatte die Absicht, aus seinem großen Marienwerk eine *„Historia vitae beatissimae Virginis succincte extracta"* herauszugeben. Die Schrift ist nicht erschienen, und vom Autograph kennt man nur etwa den dritten Teil. V. sucht nun den Plan des Heiligen auszuführen. Da keinerlei Angabe vorhanden ist, ob der Text des Autographs unverändert verwendet wurde, wie weit er reicht, da ferner der Auszug aus dem großen Werk einzelne Sätze, nicht größere Abschnitte herausnimmt, dient die Arbeit nicht wissenschaftlichen Zwecken. Sie kann uns aber den Geist des hl. Kirchenlehrers nahebringen.

Franz Mitzka S. J.

De SS. Trinitate in se et in nobis. Auctore Paulo Galtier S. J. 8° (VIII u. 347 S.) Paris 1933, Beauchesne. Fr. 40.—. In Auswahl und Anordnung des Stoffes ist es dem Verf. gelungen, die beiden Hauptaufgaben der Dogmatik: den positiven Nachweis der Lehre im *depositum fidei* und die theologische Ausdeutung und Beleuchtung des geoffenbarten Geheimnisses klar auseinanderzuhalten und beiden den gebührenden Platz einzuräumen. Er tut es auch im bewußten Gegensatz zu jenem *„agnosticismus larvatus et ubique serpens"* (VI), der die über den schlichten Glauben hinausgreifende theologische Erörterung der Wahrheit geringschätzt. Aus dem Positiven sei besonders hervorgehoben die eingehende Auseinandersetzung mit der Theorie des Neonicänismus. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Verf. die

Lehre von der Einwohnung des Dreieinigen Gottes in der Menschenseele nicht etwa bloß gelegentlich in einem Scholion streift, sondern ihr *ex professo* den zweiten Teil seines Buches widmet. In der Rechtfertigung wird Gott in der Seele substanziell gegenwärtig. Diese „physisch-akzidentelle" Verbindung gehört nach G. mit zum Formalprinzip der Rechtfertigung (n. 413); dem Hl. Geist wird sie bloß appropriiert. Die Art und Weise dieser Gegenwart erschöpft sich keineswegs in einem Erkannt- und Geliebtwerden von seiten der begnadeten Seele, sondern erklärt sich aus dem Wesen des Rechtfertigungsprozesses selber: *Eo scilicet ipso quod personae divinae animae se communicant, suam in ea imaginem imprimendo seu gratiam et dona in ea producendo, non tantum fiunt ei substantialiter praesentes, sed etiam se tradunt aut donant percipiendas et amandas, siquidem animam instruunt donis seu facultatibus, quarum ope possit, prout fert actualis eius conditio, illis uti et frui* (n. 445). Über das 1928 erschienene diesbezügliche Werk: L'Habitation en nous des trois Personnes von demselben Verf. siehe ZkTh 53 (1929) 616 f.

Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche von Karl Feckes. 8° (222 S.) Paderborn 1934. Schöningh. M 5.—, geb. M 6.80. — Die apologetische Behandlung der Kirche setzt sich als Hauptziel die Rechtfertigung für den Anspruch der Kirche, die einzig berufene Hüterin und Auslegerin der göttlichen Offenbarung zu sein. Dabei wird das tiefste Wesen der Kirche, das uns als Mysterium nur im Glauben zugänglich ist, meist nur nebenbei, anhangweise gestreift, keineswegs allseitig erfaßt. Letzteres ist die eigenste Aufgabe einer dogmatischen Abhandlung über die Kirche, die sich demnach von der apologetischen nicht bloß durch Methode und Sicherheitsgrad unterscheidet, sondern zum guten Teil auch inhaltlich. Das Interesse an diesem Innenaspekt der Kirche ist nun in den letzten Jahren erfreulicherweise stark erwacht. Darum ist auch ein Werk dankbar zu begrüßen, das die dogmatische Lehre von der Kirche solid und folgerichtig entwickelt aus dem Geheimnis des gottmenschlichen Mittlers und seines Werkes. „Indem Verfasser sich darin methodisch das Bestreben seines verehrungswürdigen Vorgängers, des großen J. M. Scheeben zu eigen macht, will er auch bewußt die sachlichen Fundamente benutzen, die jener für den Aufbau einer Lehre von der Kirche, die er selbst nicht mehr schreiben konnte, schon gelegt hatte. Diese Abhängigkeit geht soweit, daß in der Grundlegung die in Betracht kommenden Abschnitte seiner Soteriologie dem Geiste und dem Worte nach verwendet wurden, ohne dies jedesmal kenntlich zu machen." (Vorwort.) Als Ausgangspunkt für die Darlegung des Erlösungswerkes (I. Teil) wird die Wahrheit von Christus als dem neuen Haupt der Menschheit gewählt. So erscheint namentlich das Menschheitliche am Erlöser in seiner tiefen Bedeutung. Der Menschheit Christi schreibt der Verf. nicht nur die moralische Wirksamkeit des Sühneverdienstes zu, sondern darüber hinaus eine „organisch-dynamische Mitwirksamkeit" am Akte unserer Begnadigung, sie ist „überleitende Instrumentalursache" der Gnade (63) und so „das Ursakrament unserer Heiligung" (57). Die Aufgabe der allmählichen Gliedschaftsverwirklichung (subjektiven Erlösung) in Raum und Zeit bildet nun den Übergang zur Idee der Kirche (II. Teil). Diese stellt sich dar in zwei innerlich zusammengehörigen Aspekten: als mysti-

scher Leib Christi und als Heilsanstalt. Aus diesen Zusammenhängen fällt viel Licht auf Baugesetze und Wesenseigenschaften der Kirche, auf das Wirken des Hl. Geistes als Seele der Kirche, auf Maria als Vorbild, Mutter und Herz der Kirche. In dieses Licht des Glaubens rückt dann der Verf. zum Schluß noch die moderne Problematik bezüglich der Kirche, die sich vor allem ausspricht in den Fragen Geist- oder Amtskirche, Rechts- oder Liebeskirche, Gemeinschaft und Persönlichkeit. Im ganzen bietet das Buch eine sehr wichtige und zeitgemäße Ergänzung und Vertiefung zu der bisher meist üblichen Behandlung der Kirche im theologischen Unterricht. Aber auch für weitere Kreise religiös Gebildeter enthält es reiche Anregungen, daß man die Kirche mehr und mehr von innen sehen lerne, ohne dabei Sinn und Notwendigkeit der festgefügten autoritativen Stützen und Organe der *societas perfecta* aus den Augen zu verlieren. Der Verf. lehrt eben, die katholische Kirche nicht als Selbstverwirklichung der christlichen Seele (im Sinne Wittigs), sondern „als eine konsequente und harmonische Fortsetzung der Menschwerdung zu begreifen,... so daß Christus und Kirche wie in einem Blick gesehen und mit einer Liebe geliebt werden können" (132).

F. Dander S. J.

KIRCHENRECHT

De consuetudine. De Temporum supputatione. Von A. Van Hove (Commentarium Lovaniense in Codicem Juris Canonici, vol. I, tom. III). 8° (XVI u. 288 S.) Mechliniae 1933. H. Dessain. Fr. 40.—. Der vorliegende dritte Abschnitt vom 1. Bande des Commentarium Lovaniense reiht sich würdig an die ersten zwei vom gleichen Verfasser gebotenen Abschnitte (s. die Anzeigen ZkTh 54 [1930] 608 f. u. 56 [1932] 132). Er handelt über die Gewohnheit (CIC, l. I, tit. II, c. 25—30) und die Zeitberechnung (CIC, l. I, tit. III, c. 31—35). Die schwierige Materie des Gewohnheitsrechtes bedurfte zum richtigen Verständnis der wenigen Normen, die im kirchlichen Gesetzbuch enthalten sind (insgesamt sechs Canones), eines gründlichen rechtshistorischen Unterbaues, dem der Verf. nach Darlegung von Begriff und Einteilung der Gewohnheit (Cap. I) ein eigenes Kapitel (II) widmet. Dazu werden dann bei Behandlung der einzelnen einschlägigen Fragen jeweils geschichtliche Entwicklungen vorausgeschickt. Da der CIC nicht entfernt einen abgeschlossenen Traktat über das Gewohnheitsrecht bietet und auch nicht bieten will, sucht Verf. durch Heranziehung der Doktrin die Lücken zu ergänzen. Es wird sich schwerlich eine Frage finden lassen, die im Werke nicht berücksichtigt wäre; dabei werden die oft widerstreitenden Lehrmeinungen mit Klarheit dargelegt, gründlich geprüft und tunlichst entschieden. Der Titel III des CIC über die Zeitberechnung wird kürzer abgetan. Auch hier geht ein Kapitel mit geschichtlicher Darlegung des römischen und früheren kanonischen Rechtes voraus; dann werden die sechs Canones des Codex eingehend erläutert und durch passende Beispiele dem Verständnis näher gebracht.

Jus Missionariorum. Introductio et normae generales. Auctore G. Vromant C. I. C. M. (Museum Lessianum, Section Théologique 32). 8° (X u. 341 S.)

Louvain 1934, Museum Lessianum. Fr. 27.—. Das Museum Lessianum in Löwen veröffentlicht eine Serie von Werken über das Missionsrecht. Bislang sind erschienen: De Personis, De fidelium associationibus, De matrimonio, de bonis Ecclesiae temporalibus, Facultates Apostolicae, alle aus der Feder von G. Vromant aus der Missionsgesellschaft Scheut. Derselbe Verfasser hat nun den neuen Band herausgegeben: Introductio et normae generales. Ein Spezialwerk über das Missionsrecht bedarf keiner Rechtfertigung; denn in den Lehrbüchern des Kirchenrechtes und in den allgemeinen Kommentaren zum kirchlichen Gesetzbuch werden die besonderen für die Missionsgebiete geltenden Rechtsnormen höchstens kursorisch behandelt oder beiläufig da und dort erwähnt, und doch ist das Missionsrecht ebenso bedeutend an Umfang und schwierig in vielen Einzelfragen wie seine Kenntnis wichtig, vorab für die Missionäre. Vr.s neueste Publikation weist eine Dreiteilung auf. Zuerst werden die einleitenden Fragen über Mission und Missionsrecht, dessen Gegenstand, Geschichte, Quellen, wissenschaftliche Behandlung besprochen; der zweite Teil behandelt die grundlegende Frage über Recht und Pflicht der Glaubensverbreitung; der dritte Teil bietet die Erläuterungen zum 1. Buch des CIC, wobei der Autor jedoch seine Ausführungen auf jene Normen des kirchlichen Rechtsbuches beschränkt, die für die Kenntnis des Missionsrechtes von größerer Bedeutung sind. Naturgemäß erfahren die Kapitel über Privilegien und Dispense besondere Berücksichtigung. Ein Anhang bringt die *formula tertia maior* der von der S. Congregatio de Prop. Fide den Ordinarien in den Missionsgebieten verliehenen Fakultäten. Diese mehr monographische Darstellung des Missionsrechtes bietet den Vorteil, daß das spezielle Recht der Missionsgebiete in seiner Entwicklung, in Umfang und Bedeutung stärker hervortritt und die Missionäre leichter zu seiner für sie so wichtigen Kenntnis gelangen; sie sind dabei allerdings nicht der Mühe enthoben, die Normen des allgemeinen Rechtes, soweit sie hier nicht gebührende Berücksichtigung erfahren, aus Gesamtdarstellungen des Kirchenrechtes ergänzend zu entnehmen.

De bonis ecclesiae temporalibus. Auctore G. Vromant C.I.C.M. Editio altera aucta et recognita (Museum Lessianum, Section Théologique 19). 8° (XI u. 392 S.) Louvain 1934, Museum Lessianum. Fr. 45.—. Dieser Band des Missionsrechtes von Vr. enthält einen vollständigen Traktat über das kirchliche Vermögensrecht. Was sich an verschiedenen Stellen des CIC darüber findet, ist hier zusammengetragen, wohlgeordnet und eingehend erörtert. Nach Vorfragen betreffend das Güterrecht der Kirche (Titel I) handelt das Buch vom Erwerb (Tit. II) und der Verwaltung (Tit. III) der Kirchengüter, sodann (Tit. IV) über die Kontrakte und (Tit. V) die frommen Stiftungen. Ein Anhang gibt Anweisung für einen Rekurs an die S. Poenitentiaria zur Erlangung etwa nötiger Fakultäten; aus einer Tabelle ist ersichtlich, wo über die einschlägigen Canones im Buche Aufschluß zu holen ist. Sonderbestimmungen betreffs der Missionsgebiete sind im Werke an zukommenden Stellen eingestreut. Nur wenige Abschnitte befassen sich ausschließlich mit dem Missionsrecht; so handelt im Tit. I, Kap. II der zweite Artikel über die moralischen Personen in den Missionsgebieten, das Kap. II des Tit. II über Erwerb von Kirchengütern in den Missionen; das Kap. V

des Tit. III über die Verwaltung der Kirchengüter in den Missionen. Schon der Untertitel des Werkes: *ad usum utriusque cleri, praesertim Missionariorum*, deutet darauf hin, daß der Verf. in diesem Bande für die Behandlung des Missionsrechtes eine andere Methode gewählt hat als in seinem Buche über die *Normae generales*. Auch diese hat ihre besonderen Vorzüge: es wird so der Zusammenhang zwischen Missionsrecht und gemeinem Rechte deutlicher veranschaulicht und das Verständnis der Sonderbestimmungen im Lichte des gemeinen Rechtes erleichtert; dazu kommt für die Missionäre der Vorteil, daß sie in einem Werke das gesamte Recht über eine Gesetzesmaterie beisammen zur Hand haben.

Tractatus de religiosarum confessariis, concinnatus a P. Agapito M. De Sobradillo O. M. C. (XIV u. 258 S.) Torino o. J. (1933), R. Berruti. L 13.—. Die Bedeutung des Gegenstandes vorab für die Seelsorger und die mannigfachen in der Praxis sich bietenden Schwierigkeiten lassen eine Spezialuntersuchung über die Beichtväter der weiblichen Religiosen durchaus begründet und erwünscht erscheinen. Verf. hat mit guter Sachkenntnis und eifriger Hingabe die umgrenzte Materie behandelt und sich auch die Mühe nicht verdrießen lassen, den einzelnen Bestimmungen des kirchlichen Rechtsbuches durch Darlegung der Rechtsentwicklung tieferes Verständnis zu geben. Das Werk gliedert sich in zwei Teile: *De confessariis religiosarum modo habituali deputatis* und *De confessariis quos, licet pro religiosis non deputatos, hae adire possunt*. Den sich nicht selten bietenden Schwierigkeiten bei Auslegung des geltenden Rechtes geht der Verf. nicht aus dem Wege, sondern sucht durch Prüfung verschiedener Auffassungen zu einer gut fundierten Eigenmeinung zu gelangen. So z. B. vertritt er die Ansicht (zu c. 520 § 1), daß auch für die *domus non formatae* ein ordentlicher Beichtvater zu bestellen sei; daß der *conf. specialis* nicht die im c. 524 für die ordentlichen und außerordentlichen Beichtväter vorgeschriebenen besonderen Eigenschaften besitzen müsse; daß der *conf. specialis* für Nonnen vom Obern des übergeordneten Männerklosters dem Ordinarius loci zu präsentieren sei, der *conf. adjunctus* hingegen nicht, sondern vom Ortsordinarius zu designieren; daß die im c. 876 verlangte Jurisdiktionsvollmacht zur Gültigkeit erforderlich ist; daß der außerordentliche Beichtvater den vom Ortsordinarius für die einzelnen Häuser zum Beichthören bestimmten Priestern (c. 521 § 2), *confessarii adjuncti*, beizuzählen ist und die Religiosen in besonderen Fällen ihn verlangen können; daß die Bestimmungen des c. 526 auch für den ordentlichen Beichtvater, der nur für die Novizen aufgestellt ist, gelten; daß die früheren Verbote, wonach die Beichtväter nach Erlöschen ihres Amtes mit dem Kloster keinen persönlichen oder brieflichen Verkehr haben durften, nicht mehr in Geltung sind; daß c. 522 nicht strikte zu interpretieren ist. Nur selten wagt Verf. eine Streitfrage nicht zu entscheiden, so ob der Ortsordinarius und der Generalobere des übergeordneten Männerklosters Sünden *ratione sui* reservieren können; ob nach gemeinem Rechte zum Beichthören von Frauen mit gemeinsamem Leben ohne öffentliche Gelübde eine besondere Jurisdiktionsvollmacht nötig ist.

Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des Codex Juris Canonici. Von Eduard Eichmann. 2 Bde. 4. Aufl. gr. 8° (543 u. 493 S.) Paderborn 1934,

Schöningh. M 16.40. Erfolgkündend erscheint bereits die 4. Auflage des bekannten Lehrbuches. Ihr eine besondere Empfehlung auf den Weg zu geben, erübrigt sich; das Werk, das unter den kirchenrechtlichen Lehrbüchern deutscher Zunge an erster Stelle steht, spricht für sich selbst; daß es auch in spanischer Übersetzung erscheint, ist kein geringes Zeichen seiner hohen Einschätzung. Überflüssig zu bemerken, daß Verf. die Gelegenheit einer Neuauflage wiederum benutzt hat, um zu verbessern und zu ergänzen. Auch weist die Neuauflage bedeutende Erweiterungen auf; das parlikuläre Recht fand noch mehr Berücksichtigung als früher, die kirchenpolitischen Änderungen seit März 1933, vorab das Reichskonkordat konnten noch in einem Nachtrag angezogen werden. Auf die „Einleitungshistorie" verzichtet Verf., seiner Auffassung treu, nach wie vor. Eigens erwähnt zu werden verdient, daß das Buch auch in seiner äußeren Erscheinung eine Besserung erfahren hat und in so vornehmer Ausstattung dasteht, wie sie wohl nur deutschen Lehrbüchern eignet. Was dem Werke besonderen Wert verleiht und weiteste Verbreitung, vorab unter den Studierenden wünschen läßt, ist die klare Systematik, die gediegene Doktrin, die sichere juristische Denk- und Ausdrucksweise, die überschauende Beherrschung der Materie und dadurch bedingte Verbindung des Rechtsstoffes sowie die Vertiefung des Verständnisses durch Hervorheben der *ratio legis* und nicht zuletzt der Umstand, daß es das Studium des Codex selber nicht überflüssig macht, sondern geradezu erzwingt, will der Studierende das Lehrbuch wirklich verstehen. (Vgl. auch die Ankündigung der 2. u. 3. Auflage in dieser Zeitschrift 51 [1927] 145 u. 54 [1930] 611).

Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge mit der preuß. Zirkumskriptionsbulle. Von Albert M. Koeniger (Kanonist. Studien und Texte 7). 8° (VIII u. 263 S.) Bonn 1932, Ludwig Röhrscheid. — Im gleichen Verlage gab Verf. schon 1931 den Text des preußischen Konkordates und der preußischen Zirkumskriptionsbulle mit deren Übersetzung und mit Erläuterungen heraus. Im vorliegenden Werke erfahren diese Stücke eine beträchtliche Erweiterung gegenüber der früheren Ausgabe und es kommen neu hinzu: der Vertrag Preußens mit den evangelischen Landeskirchen vom 11. Mai 1931; das bayrische Konkordat vom 29. März 1924; die bayrischen Kirchenverträge vom 15. Nov. 1924. Neben den Vertragsurkunden sind aber auch die Texte der einschlägigen Aktenstücke veröffentlicht, so u. a. die Regierungsbegründungen. Ist eine Sammelausgabe dieser Urkunden und Aktenstücke an sich schon von großem Nutzen, so liegt doch der Hauptwert vorliegender Arbeit in den Erläuterungen des Verf.s, die schon nach Umfang (116 Seiten in Kleindruck), vor allem aber inhaltlich bedeutungsvoll sind und der Arbeit wissenschaftlichen Wert verleihen; sie bieten Quellen- und Literaturangaben und beachtenswerte, zum Teil auch umfassendere Aufschlüsse historischen und rechtsdogmatischen Inhaltes, die das Verständnis der im Buch aufgenommenen Urkunden und Aktenstücke erschließen. Von den zwei Konkordaten ist der italienische und der deutsche Text, die beide gleiche Kraft haben, abgedruckt; dem lateinischen Texte der Zirkumskriptionsbulle und des Dekretes der Konsistorialkongregation, das die Ernennung des Bischofs von Münster zum Titularerzbischof (im Inhaltsverzeichnis heißt es versehentlich Titularbischof) enthält, sind deutsche Übersetzun-

gen gegenübergestellt, die vom Herausgeber stammen. Die Schlußworte des Dekretes: *quibusvis in contrarium facientibus minime obstantibus*, sind nicht in persönlichem, sondern in sachlichem Sinne zu verstehen und somit zu übersetzen: und ihm (dem Dekret) sollen entgegenstehende Bestimmungen welcher Art immer nicht im geringsten Eintrag tun.

Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Freistaate Baden vom 12. Oktober 1932. Von Ernst Föhr. 8° (X u. 94 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. M 2.60. — Verf. kam einem Zeitbedürfnis entgegen, wenn er tunlichst bald nach Abschluß des Konkordates zwischen dem Hl. Stuhle und dem Freistaate Baden den Text desselben in italienischer und deutscher Sprache herausgab und mit erläuternden Anmerkungen versah. Als Berater bei den mündlichen Verhandlungen vonseiten des Hl. Stuhles zugezogen und als Referent über den Gesetzentwurf im Badischen Landtag war Abgeordneter Dr. Föhr für diese Arbeit besonders qualifiziert. Zum Vergleiche ist in dem Werke auch der Vertrag mit der Vereinigten Evangelisch-protestantischen Landeskirche abgedruckt und gleichfalls mit Anmerkungen erläutert. Daneben sind in die Anlage noch aufgenommen: die Deklaration der verbündeten Regierungen an den Apost. Stuhl vom 14. Okt. 1818; die Dotationsurkunde vom 23. Dez. 1820; die Fundationsurkunde des Landesbistums vom 16. Okt. 1827. Dem Konkordatstext vorangeschickt ist eine gedrängte Abhandlung über die kirchenpolitische Lage in Baden vor dem Konkordate mit knappem geschichtlichen Rückblick und Bemerkungen zur rechtlichen Lage, endigend mit Angaben zur Entstehungsgeschichte des Konkordates. Erzbischof Dr. Gröber von Freiburg hat dem Werke ein Geleitwort gewidmet.

Die kirchenpolitischen Beziehungen Hannovers, Sachsens und der norddeutschen Kleinstaaten zur römischen Kurie 1800—1846. Von Eduard Hegel. 8° (209 S.) Paderborn 1934, Bonifazius-Druckerei. M 5.—. Die politischen Umwälzungen im Gefolge der napoleonischen Kriege, vorab die Säkularisation erheischten für das alte Römisch-deutsche Reich auch eine kirchenpolitische Neuordnung. Es wurden Verträge mit der römischen Kurie gezeitigt, die wie die sog. Zirkumskriptionsbullen der Zwanziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts und das bayrische Konkordat vom 5. Juni 1817 bis in die jüngste Zeit herab Bestand hatten. Auch ein Reichskonkordat wurde 1804 erwogen, von Österreich gewünscht; da aber Bayern dafür nicht zu gewinnen war, die mittel- und norddeutschen Staaten ihm durchaus unsympathisch gegenüberstanden, scheiterte das Projekt; es unterlag die unitaristische gegenüber der partikularistischen Kirchenpolitik. Die Umwälzungen nach dem Weltkriege machten eine Neuregelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat nötig; die alten Abmachungen entsprachen großenteils nicht mehr den neuen Verhältnissen. Es kam zu den Vereinbarungen zwischen dem Apost. Stuhle und Bayern, Preußen, Baden. Der Abschluß eines Reichskonkordates, der schon vor 1924 ernstlich ins Auge gefaßt dann wieder fallen gelassen worden war, gelang der gegenwärtigen Reichsregierung. Ein vergleichender Blick wendet sich heute mit erhöhtem Interesse den Verhältnissen zu, wie sie vor 100 Jahren im Gebiete des heutigen Deutschland vorlagen und sich entwickelten, um so mehr als dadurch die kirchenpolitischen Geschehnisse unserer Tage dem Verständnis nähergebracht und teilweise erschlossen werden, da ja

in den Konkordatsverhandlungen selber auf die alten Abmachungen Bezug genommen wurde. Über die Verhandlungen zum bayrischen Konkordat von 1807 sind wir durch Arbeiten von Doeberl, Geiger, Bierbaum, über die Verhandlungen Preußens mit dem Papste, die zur Zirkumskriptionsbulle *De salute animarum* führten, durch Untersuchungen Bierbaums, über die Vorgeschichte der Bulle *Provida sollersque* durch Göller unterrichtet. „Die vorliegende Arbeit möchte eine bestehende Lücke ausfüllen und in ähnlicher Weise die Beziehungen Hannovers, Sachsens und der nord- und mitteldeutschen Kleinstaaten zur Kurie seit der Säkularisation sowie den Wiederaufbau der kirchlichen Hierarchie bis zum Tode des letzten Restaurationspapstes (1846) einer wissenschaftlichen Untersuchung unterziehen." Welche Mühe Verf. dabei aufgewendet hat, zeigt das Literaturverzeichnis. Die sachlich gut fundierte, sprachlich ansprechende Darstellung mit ihren fesselnden Einzelheiten läßt den Leser nicht aus ihrem Banne. Naturgemäß nimmt die Darlegung der kirchenpolitischen Beziehungen Hannovers zur römischen Kurie den größten Raum ein. Der Kirchenrechtler begleitet mit erhöhtem Interesse den Abschnitt über die hannoverschen Konkordatsverhandlungen und den Abschluß einer Zirkumskriptionsbulle.

Beiträge zum Problem des Kirchenrechts. Von Norbert Lämmle. 8° (XII u. 184 S.) Rottenburg a. N. 1933, Adolf Bader. M 5.—, geb. M 6.50. — Rudolph Sohm hat mit seiner revolutionären These: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch; das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechts ist weltlich", das Problem des Kirchenrechts im strikten Sinne in den Mittelpunkt kirchenrechtlicher Diskussion gerückt. Nach ihm ist die Kirche Christi Geistkirche, nicht Rechtskirche. Zu einer Rechtsanstalt ist die Kirche erst seit dem ausgehenden 12. Jh. umgeformt und verfälscht worden. Das seither bis heute in Geltung stehende römisch-katholische Kirchenrecht ist nicht altkatholisch. Im Urchristentum regierte Gottes Geist durch die Geistbegabten, eine rechtliche Verfassung gab es nicht; der Altkatholizismus band das Wirken Gottes an äußere Formen, es entwickelte sich Recht, aber alles Recht war nur Sakramentsrecht, geistliches, unmittelbar von Gott stammendes Recht. So hat sich im 12. Jh. das Wesen des Kirchenrechtes und der Kirche selbst geändert. Das Kirchenrecht ist zum größten Teil menschliches Recht geworden; die Kanonistik hat sich aus einer theologischen in eine juristische Wissenschaft verwandelt, was die größte Umwälzung in sich schloß, die überhaupt innerhalb des Katholizismus sich vollzogen hat. Darauf fußt Sohms eigene Einteilung der Kirchenrechtsgeschichte in drei Perioden: 1) Das charismatisch organisierte (Ur-)Christentum bis gegen Ende des 1. Jh.s; 2) der geistlich, sakramentalrechtlich organisierte Altkatholizismus bis zum Ausgang des 12. Jh.s; 3) der körperschaftlich als Rechtsanstalt organisierte Neukatholizismus. — Im Lichte des katholischen Dogmas ist das Kirchenrechtsproblem gelöst: Das Wesen der Kirche hat sich im Wandel der Zeiten nicht geändert; die Kirche Christi ist nicht bloß Glaubens- und Liebesgemeinschaft, sondern nach dem Willen des Stifters Rechtsanstalt; das Kirchenrecht steht zum Wesen der Kirche nicht im Widerspruch, sondern bildet einen Teil desselben. Sohm kann mit seinen umstürzenden Ideen das Kirchenrecht nicht entwurzeln, aber die Rechtswissenschaft verdankt seinen Arbeiten wertvolle

Impulse und es gebührt ihm zweifellos das Verdienst, Abwehrkräfte zu wissenschaftlicher Betätigung, besonders auf dem Gebiete der Rechtshistorie auf den Plan gerufen zu haben. — Aus dem eingehenden Studium der Theorie R. Sohms wuchs im Verf. vorliegender Arbeit der Plan, „die Grundlagen zur allseitigen Begründung der katholischen Rechtskirche zusammenzustellen und so eine Vorarbeit für die eingehende Widerlegung Sohms vom katholischen Standpunkte aus zu leisten". „Das positive Ziel dieser Untersuchung ist im wesentlichen dreifach: Erstens: ein klares Bild dessen zu vermitteln, was für den katholischen Theologen vom Kirchenrecht problematisch und was nicht problematisch ist. Zweitens: eine umfassende Vorstellung zu geben von dem geheimnisvollen Zusammenhang zwischen Kirche und Kirchenrecht und von den Konsequenzen dieser inneren Verbindung. Drittens: weitere Anregung zu geben für eine vertiefte wissenschaftliche Bearbeitung einzelner Teilprobleme des Kirchenrechts". Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teile: Christentum und Gesetz nach der Offenbarung der Bibel, soll „lediglich den gegnerischen Einwänden begegnet werden, als liefere die biblische Offenbarung positive Belege gegen die innere Verbundenheit von Kirche und Kirchenrecht". Im zweiten Teil: Die Entwicklung des Kirchenrechts, will gezeigt werden: 1) Daß es eine Entwicklung des Kirchenrechts gibt, 2) daß diese Entwicklung ihre Probleme, ja ihr undurchdringliches Dunkel hat, 3) welches die Hauptpunkte und die Linien der Entwicklung des Kirchenrechtes sind". Dabei werden in drei Kapiteln die wichtigsten Probleme der Kirchenrechtsentwicklung nach dem Zeugnis der Quellen aufgedeckt, die Entwicklung des katholischen Kirchenrechts nach dem Urteil seiner Gegner und in katholischer Betrachtung dargestellt. Der dritte Teil: Wesen und Bedeutung des Kirchenrechts, behandelt das Problem, das dem Kirchenrecht selbst innewohnt. Es handelt sich hierbei vor allem darum, „die Eigenart und die positive Bedeutung des Kirchenrechts herauszustellen", daneben aber auch „eine klare Vorstellung von den wirklichen Problemen zu vermitteln". Die Frage nach Wesen und Bedeutung des Kirchenrechtes beinhaltet drei Teilprobleme: das juristisch-soziologische Problem: weltliches und geistliches Recht; das ethische Problem: Rechtskirche und Liebeskirche; das theologische Problem: Rechtskirche und Geisteskirche. In der Darlegung berührt Verf. verschiedene akatholische Aufstellungen über das Wesen des Kirchenrechtes, „um von da aus die katholische Auffassung um so deutlicher entwickeln zu können". Die Ausführungen gipfeln in dem Schlußsatze des Buches: „So ist denn das katholische Kirchenrecht, im richtigen Lichte betrachtet, nicht Schale, nicht Entstellung der Wesenskirche, sondern selbst Wesenselement der Kirche, nämlich: Offenbarung Gottes in Christo, durch die der Mensch unter dem Beistande der Gnade imstande ist, während der Zeit seines irdischen Lebens an Gott wahrhaft zu glauben, in Gott zu leben, Gott zu dienen, damit er dereinst Anteil erhalte an Gottes ewiger Herrlichkeit." Von der Belesenheit des Verf.s und der aufgewandten Mühe kündet ein reichhaltiges Literaturverzeichnis. Das Buch verdient Beachtung und ist geeignet nicht allein einen Überblick über den Problemkomplex zu geben, sondern auch zu weiterer Verfolgung der Einzelfragen anzuregen.

Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Von Vinzenz Fuchs (Kanonist. Studien und Texte hrsg. von A. M. Koeniger, 4). 8° (XXIV u. 291 S.) Bonn 1930, Kurt Schroeder. M 16.—. In Sohms System des altkatholischen Kirchenrechts als ausschließlichen Sakramentenrechtes bildet die stärkste Stütze seine Auffassung von der Ordination. Die geistliche Gewalt des Bischofs ist nicht seiner Person unverlierbar zukommende Fähigkeit zu sakramentalem Handeln, sondern Amtsgewalt. Die altkatholische Ordination ist Anstellung. Daher ist eine absolute Weihe (Weihe ohne Anstellung) ein innerer Widerspruch und in der alten und frühmittelalterlichen Kirche immer ungültig. In diesem Sinne ist auch der 6. Kanon des Konzils von Chalzedon aufzufassen. Erst im 9. Jh. gelangt auf dem Wege der Laieninvestitur die absolute Ordination zum Siege. Damit war die Wesensänderung der Ordination angebahnt. Mit diesen Aufstellungen Sohms befaßt sich vorliegende ausgezeichnete Untersuchung, die auf Grund exakter Quellenforschung (auch ungedruckte Quellen sind benützt) mit gewandter Methodik Klarheit in die zur Diskussion gestellten Fragen bringt. Nach kurzer Erläuterung der Vorbegriffe: Ordination, Titel, wendet sich Verf. der frühchristlichen Ordination zu und behandelt zunächst die Entstehung der geschlossenen Ortskirche, wobei sich für den Ursprung des Ordinationstitels ergibt: Mit dem Übergang von der Missionsordnung zur ausgebildeten hierarchischen Verfassung der Einzelkirche war für die Kleriker jeder Stufe die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zu einer Ortskirche gegeben. Ein Kleriker durfte nur für eine bestimmte Einzelkirche ordiniert werden, für einen bestimmten Titulus. Doch schreibt man der Weihe einen selbständigen Wert und dauernden Bestand zu. Aber es besteht eine notwendige Bindung zwischen Kleriker, vorab dem Bischof und der Gemeinde. Stellenwechsel eines Bischofs kann darum nur schwer, absolute Ordination nie rechtliche Anerkennung finden, während beide hinsichtlich der übrigen Kleriker sich unter rechtlichen Kautelen durchsetzen. Der Bindung des Geistlichen an die Gemeinde durch Wahl und Dienst entsprach die Verpflichtung der Gemeinde, für den Unterhalt des Geistlichen zu sorgen. Der Unterhaltsanspruch des Geistlichen ist eines der wichtigsten Elemente in der Entwicklung des Rechtes vom Ordinationstitel. Die Lösung des innigen Verhältnisses des Klerikers zu seiner Gemeinde trat früh ein und ging in Abstufungen vor sich. Nur für Bischöfe bestand das Translationsverbot, sonst war Stellenwechsel zulässig, wenngleich auf Grund von Mißbräuchen Beschränkungen erfolgten. Mit dem Nachweis aber, daß eine religiös notwendige Bindung des Klerikers an seine Kirche nicht bestand, empfängt auch der Sohmsche Begriff von der altkatholischen Ordination = Anstellung einen entscheidenden Stoß. Absolute Ordinationen, d. h. klerikale Weihen ohne Bindung an eine bestimmte geistliche Anstalt begegnen uns erst von der Mitte des 4. Jh.s an. Das Aufkommen und die Blüte derselben steht in innigem, freilich nicht ausschließlichem Zusammenhang mit dem Mönchstum. Verboten wurde sie im 6. Can. des Konzils von Chalzedon. Trotzdem entfaltete sich die absolute Ordination weiter: wir treffen sie zu Justinians Zeiten in Ostrom, in der Karolingerzeit war sie häufig, Ende des 11. Jh.s war sie vorherrschend. Bei der Einzelkirche tritt immer mehr der Anstaltscharakter in den Vordergrund. Sie erscheint als Vermögensmasse mit Einkünften für den Klerus, der einen festen Anspruch auf Nutzung für seinen standesmäßigen Unterhalt erhält (Anfänge einer Entwicklung zur

Bedeutung von Titulus im Sinne von Lebensunterhalt). So erschien der geistliche Stand (und auch die absolute Weihe) als begehrenswert. Eine wesentliche Förderung der absoluten Ordination bildete sodann das Eigenkirchenwesen, das nicht germanischen Ursprungs, sondern grundsätzlich gemeinkirchlich ist. Endlich war von Einfluß auf die Entwicklung der absoluten Ordination das iro-schottische Kirchentum und der damit im Zusammenhange stehende abendländische Chorepiskopat. In der irisch-schottischen Kirche war die absolute Ordination und zwar gerade auch die der Bischöfe die Regel, es gab viele Bischöfe ohne Herde, nur verbunden mit andern Bischöfen oder einem Kloster unterstehend. Das Iro-Schottentum wirkte auch nach seinem Verschwinden (9. Jh.) fort in der von ihm geförderten Idee der absoluten Ordination und in den Chorbischöfen, in denen wir die Kloster- und die Wanderbischöfe des iro-schottischen Systems bzw. deren echte Nachfahren zu erkennen haben. Durch sie wurde der Gedanke der jurisdiktionslosen Bischöfe im Frankenreiche vertraut. Eine eingehendere Begründung des Verbotes der absoluten Weihen und eine Erklärung desselben brachte aber erst die Reformbewegung des 11. Jh.s. Die Wucht der tatsächlichen Verhältnisse, die Kluft zwischen Theorie und Praxis, veranlaßten Alexander III und Innozenz III zu gesetzgeberischen Umbildungen, die das Recht vom Ordinationstitel in neue Bahnen lenkten und die Wege bereiteten zur völligen Trennung von Weihe und Anstellung und zur rechtlichen Anerkennung der absoluten Ordination. — Ueberragende Beherrschung des Stoffes, geschickte Handhabung der geschichtlichen Methode, die Gabe, klare Analysen der Quellentexte und scharfe Formulierungen zu geben, ursprünglich widerstrebende Ergebnisse der Forscher in höherer Schau zu vereinen, haben zusammenwirkend ein wohlgelungenes Bild geformt, die Frage nach der dogmatischen Gültigkeit von absoluten Weihen auf Grund der geschichtlichen Tatsachen einer befriedigenden Lösung zugeführt. Die Aufstellungen Sohms betreffs dieser Fragen und damit sein ganzes System des altkatholischen Kirchenrechtes haben damit einen vernichtenden Schlag erlitten. Verf. mußte aber bei seiner Arbeit auf manche Fragen eingehen, die scheinbar, aber auch nur scheinbar, abseits seiner Zielsetzung lagen und so stecken in seinem Werke auch wertvolle Exkurse, so über das Werden der Ortskirche (S. 12ff.), über Auffassung der Weihe (29ff.), die Wahl des Klerus (51ff.), den Ehebund des Bischofs mit seiner Kirche (83ff.), das morgenländische Mönchswesen (103ff.), den Anstaltscharakter der Einzelkirche (138ff.), das iro-schottische Verfassungswesen (195ff.), das Eigenkirchenwesen der antiken und germanischen Welt (154ff.), den Chorepiskopat im Abendlande des Frühmittelalters (211ff.). In der Frage über Wesen, Ursprung und Bedeutung des Eigenkirchenwesens nimmt Verf. Stellung zu den Ansichten von Stutz, Imbart de la Tour, Thomas, Dopsch, Pöschl und trägt fördernd bei zum besseren Verständnis dieses wichtigen Rechtsinstitutes; der Frage zur Erklärung des abendländischen Chorepiskopates hat Verf. neues Licht zugeführt und die Forschung auch über die neuesten Arbeiten (z. B. Gottlob, Der abendländische Chorepiskopat; s. ZkTh 53 [1929] 307) hinaus weiter vorangeführt. Das Werk ist für den Kirchenrechtler eine hochwillkommene Gabe, aber auch der Dogmatiker und Dogmenhistoriker wird dem Buche Beachtung schenken müssen.

Rückgabepflicht nach Kanonischem Recht. Rechtshistorische, rechtsdogmatische Darstellung. Von Karl Weinzierl. 8° (VII u. 143 S.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. — Nach römisch-rechtlichem Einteilungsgrund wohl geordnet werden die im CIC zerstreuten Bestimmungen über die Rückgabepflicht zusammengestellt und damit ein willkommener Querschnitt durch das kirchliche Rechtsbuch geboten. Es ergeben sich so die drei Hauptteile der Arbeit und ihre Abschnitte: Rückgabe entzogenen Besitzes; Rückgabe einer Sache auf Grund dinglichen Rechts (R. von unrechtmäßig veräußertem Kirchengut, R. von usurpiertem Kirchengut, R. des durch Simonie erworbenen Gutes, R. der *fructus non sui*, R. der *dos* von Klosterfrauen); Rückgabe einer Sache auf Grund obligatorischer Rechte (Rückgabepflicht aus Verträgen, R. bei ungerechtfertigter Bereicherung). Ein kurzer Schlußteil behandelt Prozessuales. „Der Aufbau innerhalb der einzelnen Hauptteile ergibt sich aus dem Zweck der Arbeit, das kanonische Recht quellenmäßig aus dem ihm zugrundeliegenden Römischen Recht heraus zu erklären, es bis zu seinem Abschluß im Codex juris canonici zu verfolgen und zum Vergleich bzw. zur Ergänzung auch das weltliche Recht, die deutsche bürgerliche Gesetzgebung, heranzuziehen." So ist der Untertitel des Buches: Rechtshistorische, rechtsdogmatische Darstellung, voll berechtigt. Die Arbeit erhält damit ihren besonderen wissenschaftlichen Wert, die rechtsdogmatischen Ausführungen sind auch für die Praxis von nicht geringer Bedeutung.

Das landesfürstliche Ernennungsrecht. Von Adolf Kindermann. 8° (23 u. 525 S.) Warnsdorf 1933, Opitz. — Eines Ernennungsrechtes für Kirchenämter durch die Inhaber der Staatsgewalt geschieht im CIC nur beiläufig (in c. 332 § 1 und implicite in c. 1471) Erwähnung. Das Bestreben der Kirche geht dahin, bei der Verleihung von Kirchenämtern, vor allem bei Ernennung von Bischöfen, freie Hand zu haben. In der Geschichte spielte aber das landesherrliche Ernennungsrecht, die *nominatio regia*, besonders in den letzten vier Jahrhunderten eine bedeutende Rolle. In letzter Zeit, vorab durch die politischen Umstürze seit dem Weltkriege, ist jedoch dieses Rechtsinstitut für die Staaten Europas, in denen es von hochragender Bedeutung war, verschwunden. Eine Gesamtdarstellung der landesherrlichen Ernennung fehlt bislang. Verf. hat sich der großen Mühe unterzogen, diese Arbeit zu leisten. Seine Abhandlung soll ein „kleiner" Beitrag sein zur tieferen Erkenntnis dieses so wichtigen Rechtsinstitutes. Sie gliedert sich in zwei Teile; der erste behandelt in vier Kapiteln die rechtliche Seite des landesfürstlichen Ernennungsrechtes, wobei alle wichtigen Fragen klar und eingehend dargelegt werden: Begriff, Wesen, Inhalt, Spender, Träger, Kandidat des Ernennungsrechtes, Ausübung und rechtliche Beurteilung desselben; der zweite Teil hat die rechts-geschichtliche Seite zum Gegenstande in fünf zeitlich gegliederten Abschnitten: von den Anfängen der Kirche bis zum ersten Laterankonzil, die Zeit von 1123 bis zum ersten französischen Konkordate (1516), die Zeit zwischen den französischen Konkordaten (1516—1801), die Blütezeit seit dem Napoleonischen Konkordat bis zum Umsturzjahr 1918, das landesfürstliche Ernennungsrecht nach dem Weltkriege. In diesem rechtsgeschichtlichen Teile mußte sich Verf. eine kluge Beschränkung auferlegen, da die Arbeit sonst zu große Dimensionen angenommen hätte, und teilweise auch wegen der Unmöglichkeit der Beschaffung zahlreicher Quellen undurchführbar war. Ein-

gehendere Behandlung erfährt das Ernennungsrecht in Österreich und in den Nachfolgestaaten der Donaumonarchie; hiebei wird wiederum besonders die Tschechoslovakei und vorab Böhmen berücksichtigt; erschöpfend wird die Diözese Leitmeritz behandelt, „da gerade die Verhältnisse dieses Bistums mehr als die anderer geeignet erscheinen, die Ernennungsfrage in Österreich zu beleuchten". Die örtliche Einengung der detaillierten Darstellung auf die Tschechoslovakei findet eine Begründung schon durch die persönliche Verbundenheit des Verf.s mit seinem Heimatlande, dann aber auch in dem Umstande, daß gerade in diesem Staate bezüglich des Nominationsrechtes nach 1918 Schwierigkeiten auftauchten und die Frage daher aktuell war, nicht zuletzt wohl auch darin, daß für dieses Gebiet die Beschaffung von ungedrucktem Quellenmaterial am ehesten durchführbar war. Letzteres hat Verf. gewissenhaft herangezogen; gute Ausbeute lieferten die Bestände des Archivs des Ministeriums für Kultus und Unterricht in Wien, das Landesarchiv in Prag, das Archiv des Ministeriums des Innern, das Kapitel- und Konsistorialarchiv in Leitmeritz; auch das Vatikanische Geheimarchiv wurde vom Verf. konsultiert. Im Anhang des Werkes sind in 61 Nummern Aktenstücke zum Belege der Ausführungen abgedruckt. Das einschlägige Schrifttum ist vom Verf., soweit es ihm erreichbar war, gebührend berücksichtigt worden. Bei der eingehenden Darstellung der österreichischen Verhältnisse machen sich häufigere Wiederholungen, die aber bei der gewählten Anordnung des Stoffes wohl schwer zu vermeiden waren, unliebsam bemerkbar. Trotz der angegebenen Beschränkung, die der Verf. sich auferlegte und auferlegen mußte, bietet die vorliegende Abhandlung ein sehr instruktives Gesamtbild des interessanten Rechtsinstitutes der *nominatio regia*, das einst seine hochbedeutsame Blütezeit hatte und heute fast bedeutungslos geworden ist; das Werk ist nicht nur ein „kleiner" vielmehr ein wertvoller Beitrag zum tiefern Verständnis des landesfürstlichen Ernennungsrechtes.

Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis. Von Herm. Müssener. 2. neubearb. und verm. Auflage. 8° (385 S.) Düsseldorf o. J. (1933), Schwann. — Das Buch ist auf die Bedürfnisse der Seelsorgspraxis eingestellt und will dem Klerus das Verständnis der eherechtlichen Bestimmungen und deren Anwendung erleichtern; diesem Zwecke dient es in vorzüglicher Weise. Mit Rücksicht auf die besondere Zielsetzung tat Verf. gut, auf Beibringung eines wissenschaftlichen Apparates und Eingehen auf wissenschaftliche Kontroversen zu verzichten; für etwaige verwickeltere Fälle und nötige Vertiefung der Fragen stehen dem Geistlichen ausgezeichnete wissenschaftliche Lehrbücher (in deutscher Sprache Triebs, Knecht, Linneborn) zu Gebote. Der praktische Wert des Buches wird wesentlich dadurch gehoben, daß die Sonderbestimmungen, vorab der Erzdiözese Köln, aber auch der anderen Diözesen, soweit sie zur Fuldaer Bischofskonferenz gehören, berücksichtigt werden und großenteils im Wortlaut in einem Anhange wiedergegeben sind. Damit erweist sich das Werk besonders brauchbar für den Klerus dieser Gebiete des Deutschen Reiches, aber auch die Seelsorgsgeistlichen außerhalb derselben können den Sondervorschriften manch gute Winke entnehmen. Sehr zweckdienlich sind die im Anhang gebotenen Dokumente, zumal die Enzyklika *Casti connubii* und die bischöflichen Richtlinien dazu, sodann mehrere bischöfliche Schreiben und Erlässe betreffs der Mischehen; für die

Praxis sehr willkommen sind die 25 Formulare, zumeist Dispensgesuche. Zu S. 126 sei bemerkt, daß derjenige, der beim Ehekonsens die Bedingung gestellt hat, nur dann nicht klageberechtigt ist, wenn es sich um eine nicht ehrbare oder unerlaubte Bedingung handelt; vgl. dazu, was der Verf. selber auf S. 176 darüber sagt unter Hinweis auf die Entscheidung der Com. Int. vom 17. Juli 1933 (A. A. S. XXV, 345).

Artur Schönegger S. J.

LITURGIK

Liturgicae Institutiones. I: De s. Liturgia universim. Editio tertia recognita et aucta. Auctore C. Callewaert. 8° (VIII u. 192 S.) Brügge 1933, Beyaert. Fr. 25.—. Die Anlage dieses einführenden Bandes von C.s auf fünf Bände berechneter Liturgik ist dieselbe geblieben wie in der 2. Auflage, die ZkTh 51 (1927) 149 angezeigt wurde. Doch sind an vielen Stellen an der Hand der inzwischen erschienenen Literatur Verbesserungen und Ergänzungen vorgenommen. Besonders von der Geschichte der römischen Sakramentare ist ein neues, lichtvolles Gesamtbild entworfen (n. 65–67), wie man es anderswo vergebens sucht. Ähnliches gilt von der Geschichte des römischen Pontifikale (n. 72). Wohltuend berührt wieder die weitherzige Auffassung der Dekrete und der Rubriken. — Daß die Westgoten nach 589 eine ältere Liturgie von römischem Grundcharakter vorgefunden und beseitigt hätten (n. 58), wird man nicht wahrscheinlich finden, wenn man das ganz antiarianische, also gegen die noch arianischen Westgoten des 6. Jh.s gerichtete Gepräge der erhaltenen altspanischen Liturgie beachtet. — In der einleitenden Untersuchung zum Begriff der Liturgie (n. 1–46) hält C. seine Definition der Liturgie als *cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus* fest. Er läßt aber auch die Bestimmung der Liturgie einfach als *cultus (publicus) Ecclesiae* gelten; es sei damit aber nur die Liturgie im weiteren Sinn bezeichnet, wie sie Gegenstand der volkstümlichen Darstellung sein muß, noch nicht das *obiectum proprium* der Liturgik mit Ausschluß der in Dogmatik, Moral usw. gehörigen Fragen. Doch dürfte es nicht nötig sein, für die Wissenschaft einen besonderen Begriff der Liturgie festzusetzen bzw. ihn so zu bestimmen, daß damit auch schon das Formalobjekt der Liturgik angegeben ist. Wir müssen ja dem Begriff der Liturgie auch hier eine gewisse Weite lassen, wie ich in der von C. mehrfach herangezogenen Untersuchung, besonders ZkTh 55 (1931) 97 betont habe. Die ebd. 92 Anm. 2 ausgesprochene Annahme, daß in can. 1256 die Liturgie in dem engeren Sinn der Universalliturgie gemeint ist, scheint C. nicht zu genügen. Doch haben diese Verschiedenheiten der Auffassung keine allzugroße Bedeutung. Der von der Laacher Schule vertretene Liturgiebegriff ist in die Untersuchung nicht einbezogen; doch wird er im geschichtlichen Teile erwähnt (n. 114). — Dem schönen und reichhaltigen Buch wäre eine hilfreiche Hand zur strengeren Durchführung der Druckkorrektur (besonders hinsichtlich Namen und Zahlen) zu wünschen gewesen.

Opuscula et Textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. kl. 8°.

Münster, Aschendorff. Fasc. II: Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis. E versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus ab Adolfo Rücker. (44 S.) 1933. M 1.—; Fasc. III: Expositio antiquae liturgiae gallicanae Germano episcopo Parisiensi ascripta. Edidit notisque illustravit Joannes Quasten. (31 S.) 1934. M —.85. — Die Entdeckung der Liturgieerklärung des Theodor von Mopsuestia, von der uns Rücker in dem schmalen Heftchen eine Ausgabe darbietet, wie sie dem Geschick des zuständigen Fachmannes entspricht, setzt nach längerer Zeit die Reihe jener Entdeckungen alter Quellen fort, die unsere Kenntnis vom Gottesdienst der alten Kirche eine ganz neue Grundlage gegeben haben. Unter den mancherlei überraschenden Einzelheiten, die Theodor für uns bietet — vgl. auch die kleine Untersuchung von J. Quasten, oben 253f. — sei nur beispielsweise auf folgendes hingewiesen: Es wird nicht nur eine Partikel des konsekrierten Brotes in den Kelch gesenkt, sondern ausdrücklich der symbolische Sinn der Handlung hervorgehoben als Hinweis auf die Einheit des Leibes und Blutes Christi (34). Bereits ein Ansatz zur allegorischen Liturgieerklärung liegt vor (und das bei einem Antiochener!), wenn die Altartücher zum Grabtuch Christi in Beziehung gesetzt werden (24). Zum Großen Einzug wird bereits das heilige Schweigen betont (24), das im Abendlande zuerst Ps.-Germanus bezeugt und das über Gallien auch für die römische Messe so bedeutungsvoll geworden ist. — Quastens Ausgabe des Ps.-Germanus, die zwar nur den Migne-Text wiedergibt, diesen aber mit zahlreichen eigenen und fremden Verbesserungsvorschlägen, ist wertvoll durch die vielen Anmerkungen, in denen auf verwandte Texte und besonders auf zahlreiche, oft kaum auffindbare erklärende Notizen in der liturgiegeschichtlichen Literatur hingewiesen wird. In der Bibliographie muß es S. 9 statt Nikel heißen Nickl.

Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregoriusanaphoren nach 5 bzw. 3 Hss., hrsg. von Oscar Löfgren, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Sebastian Euringer (Orientalia Christiana XXX, 2). 8° (82 S.) Rom 1933, Institutum Orientale. — Während von den übrigen orientalischen Liturgien wenigstens die Liturgie der hl. Messe in europäischen Sprachen zugänglich ist, trifft für die äthiopische Liturgie selbst dies nicht hinsichtlich aller Formulare zu. Nach Schermann (1912) mußte man meinen, daß „die" äthiopische Gregoriusanaphora mit der koptischen gleichen Namens identisch sei. Es zeigt sich nun, daß unter diesem Namen in Wirklichkeit sogar drei in Abessinien bodenständige Formulare gehen, von denen zwei hier mit aller Sorgfalt erschlossen sind. Bezeichnend für die Buchverhältnisse der äthiopischen Liturgie, die sich noch heute vielfach mit Handschriften behilft, ist, daß die beiden Formulare auch in der Ursprache erst seit 1914 in Druckausgaben vorhanden sind. Die von den Herausgebern herangezogenen Hss. reichen bis ins 17. Jh. zurück; über das Alter der Texte selbst enthalten sie sich jedes Urteils. Von Interesse ist, daß die erstere der beiden Anaphoren, die nach den Einsetzungsworten das Hosanna des Einzugs in poetischer Erweiterung verwendet („Hosannaanaphora"), um den Palmsonntag gebraucht wird, ein singuläres Beispiel für den Einfluß des Kirchenjahres in orientalischen Meßgebeten.

Liturgies orientales. Notions générales, éléments principaux. Par S. Salaville (Bibliothèque catholique des sciences religieuses 47). kl. 8° (218 S.) Paris 1932, Bloud et Gay. — S. gibt auf engem Raum eine treffliche Einführung in die orientalischen Liturgien, und zwar zuerst eine Übersicht über die Riten, ihre Liturgiesprachen und die wichtigsten Eigentümlichkeiten orientalischer Liturgie, sodann eine kaum sonst irgendwo in solcher Reichhaltigkeit vorhandene Beschreibung des Kirchengebäudes und seiner Einrichtung, der liturgischen Gewänder und der liturgischen Bücher. Das Hauptaugenmerk ist dabei immer auf die byzantinische Liturgie gerichtet, bei deren Behandlung sich der Verf. nicht nur in der einschlägigen Literatur wohlbewandert, sondern auch mit den konkreten Einzelheiten dieser so reich entfalteten Gottesdienstordnung aufs beste vertraut zeigt. — Den Namen des diakonalen Orarions (S. 174—176) leitet S., sicher mit Recht, von *orarium* ab. Es liegt nahe, hier einen Schritt weiter zu gehen und auf Grund der Gleichung *orarium* = *mappa* in dem heute noch fortlebenden Ritus, daß der Diakon, wenn er eine Aufforderung ausspricht, zugleich das Ende des Orarions hochhebt, auch den altrömischen Gebrauch der *mappa* wiederzufinden: mit der *mappa* gab man das Zeichen zum Beginn der Spiele, zur Abfahrt des Schiffes usw. Im Ordo Romanus I (n. 7) übernimmt der Papst die *mappula* (den heutigen Manipel, der also dem Orarion näher stünde als die Stola) und gibt dann, wohl mit diesem, das Zeichen zum Beginn des Einzugs. — S. 98f. wendet sich S. gegen eine Bemerkung von C. Adam, der darin aus meinen, dem Verf. leider unzugänglich gebliebenen Untersuchungen über „Die Stellung Christi im liturgischen Gebet" (Münster 1925) die Feststellung ableitet, daß im Orient infolge der antiarianischen Reaktion der Sinn für die Heilsbedeutung der Menschheit Christi etwas verblaßt sei und daß auch die dem christlichen Altertum so geläufige Bezeichnung Jesu als des Hohenpriesters seltener wurde. S. zitiert demgegenüber den Schlußsatz des Gebetes zum Cherubikon: „Du bist unser großer Hoherpriester... denn Du bist es, der opfert und der geopfert wird, der entgegennimmt und der ausgespendet wird, Christus unser Gott..." Gerade an diesem, in meinem Buche mehrfach beleuchteten Gebet ist deutlich erkennbar, was mit jener Bemerkung einzig gemeint sein konnte: wenn Christus der Hohepriester als „unser Gott" bezeichnet wird, der das Opfer auch „entgegennimmt", so ist der Begriff seines Priestertums, mag sich auch das alte Gedankengut fortvererben, nach der Seite des Gottheitlichen hin erweitert und betont. In welchem Sinne und mit welchen Auswirkungen das der Fall ist, habe ich a. a. O. 210—223 eingehend erörtert. Mit diesem so umgebildeten Begriff ist das Hohepriestertum Christi den orientalischen Liturgien (aber nicht mehr in denselben Zusammenhängen wie dem christlichen Altertum, z. B. in der Doxologie) allerdings durchaus geläufig; das gilt besonders auch von der Kirchenmalerei, wofür der Verf. S. 112—125 sehr dankenswerte Mitteilungen bringt.

Die altchristliche Fastenpraxis. Mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians. Von Johannes Schümmer (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 27). 8° (XI u. 259 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 11.90. — Eine Neubearbeitung des altchristlichen Fastens, das zuletzt 1877 von A. Linsenmayr zusammenfassend behandelt worden ist, war schon länger ein Bedürfnis. Sie ist hier für den ganzen Umkreis der Fragen mit aller

wünschenswerten Sorgfalt und Umsicht durchgeführt und zwar mit den Abschnitten: „Fasten als Abstinenzübung" und „Das eigentliche Fasten" (vor Ostern, das Wochenfasten, das Fasten der Täuflinge und Büßer), worauf noch in einer „Zusammenfassung" die leitenden Ideen herausgestellt werden. Dabei erweisen sich die Schriften Tertullians als ein äußerst günstiger Standort; immer wieder von ihnen ausgehend hat Sch. die Fastenpraxis der ersten drei Jahrhunderte wohl erschöpfend behandelt. Die stark exegetische Methode des Verf.s, der es liebt, für eine dunkle Stelle alles erreichbare Material heranzuziehen und auszubreiten, bringt es immerhin mit sich, daß auch für manche Grenzfrage (z. B. Begriff des Pascha, Eucharistieempfang, Montanismus) wertvolle Aufschlüsse geboten werden. In anderen Fällen dürfte der gewonnene Ertrag dieses etwas umständliche und ermüdende Vorgehen weniger lohnen (z. B. S. 4f. 178f. 193f.). Von hohem Interesse ist jedoch die Untersuchung des Begriffes *statio*, wie er bei Hermas und Tertullian vorliegt. Sch. zieht von dem hier bezeugten wöchentlichen Stationsfasten Verbindungslinien zum jüdischen Fasten an Montag und Donnerstag; mit letzterem war Gebet zu verbinden, das nach einzelnen Nachrichten stehend an einer festgesetzten Stelle, beim Fasten der ganzen Gemeinde an der προσευχή zu verrichten war (91ff.). Da die Übung, an einem bestimmten Platz stehend im Gebet zu verharren, auch im älteren Mönchtum, besonders gerade als Ergänzung des Fastens fortlebt (139f.), dürfte die altchristliche *statio* im Sinne des Wochenfastens tatsächlich von hier aus zu erklären sein. Man wird dann aber besser daran tun, den Begriff *statio* der römischen Meßbücher, den Kirsch überzeugend von der Bedeutung *statio* = Versammlung hergeleitet hat, überhaupt von der Fasten-*statio* zu trennen. — Als heutige römische Parallele zum nachmittägigen Gebetsgottesdienst an Stationsfasttagen wäre S. 123 Anm. 170 statt der Andacht der „Desolata" die der „Tre ore" zu nennen, die übrigens schon in der Peregrinatio Aetheriae c. 37 ihr genaues Vorbild hat. Von liturgiegeschichtlichem Interesse ist die Feststellung, daß vierzigtägige Buße als Bußmaß schon üblich ist, bevor die Quadragesima im Kirchenjahr auftritt (203ff.). Die in kritischem Übereifer geäußerte Behauptung, daß der altchristliche Brauch des Eucharistieempfangs vor jeder anderen Nahrung „nichts mit Nüchternheit vor dem Empfange der hl. Eucharistie zu tun hat" (108), nimmt Sch. S. 221 praktisch selbst wieder zurück. Alles in allem können wir dem Verf. für seine gründlichen Untersuchungen, die zudem durch vorzügliche Register leicht zugänglich gemacht sind, nur dankbar sein.

Le Bréviaire. Par D. Baudot (Bibliothèque catholique des sciences religieuses 18). kl. 8° (171 S.) Paris 1929, Bloud et Gay. — Die erste Hälfte des vorliegenden Bändchens ist eine kürzende Neubearbeitung der schon 1907 aus der Feder des Verf.s erschienenen bestbekannten Schrift „Le Bréviaire Romain". Es wird darin eine sehr geschickte und lebendige Einführung in den Werdegang unseres Stundengebetes gegeben. Ohne daß der Anspruch erhoben wird, viel neue Aufschlüsse zu bringen, ist doch besonders für die letzten Jahrhunderte mancherlei aus halbvergessenen älteren Autoren wie Roskovany und Schober hervorgeholt; so erhält man interessante Einblicke in die Einrichtung der französischen Sonderbreviers des 17./18. Jh.s (61ff. 69) oder in die ziemlich weitgehenden Reformpläne unter Benedikt XIV (64ff.).

Der zweite Teil behandelt Aufbau und Inhalt des heutigen Breviers. Hier bricht die persönliche Note stärker durch. Manchmal erhält wohl auch die subjektive Deutung das Wort, um Zusammenhänge (z. B. mit der Meßliturgie) und Grundgedanken darzulegen, die mehr im Wunsch als in der Wirklichkeit vorhanden sind. Anregend und gediegen zugleich sind die Ausführungen über die Verwendung der Hl. Schrift im Brevier.

Maria nel culto cattolico. Von Emilio Campana. 2 Bde. I: Il culto di Maria in sè e nelle sue manifestazioni liturgiche; II: Il culto di Maria nelle divozioni particolari, nei sodalizi e nei congressi mariani. gr. 8°. (XX, 859 u. 787 S.) Turin 1933, Marietti. L 50.—. Das Werk von E. Campana, Professor der Dogmatik in Lugano, ist eine großangelegte Zusammenfassung alles dessen, was sich im Lauf der Jahrhunderte an Weisen und Formen der Marienverehrung in der katholischen Kirche ergeben hat. Ein erster Abschnitt ist der theologischen Begründung des Marienkultes gewidmet (I, 1—136). Der zweite behandelt die Maria geweihten Zeiten (137—515), vor allem ihre Festtage, unter denen die Hauptfeste aufgereiht sind nach den Phasen des Lebenslaufes der Gottesmutter, von ihrer Empfängnis bis zur Aufnahme in den Himmel, sodann den Samstag als wöchentlichen Marientag und die Monate Mai und Oktober als Marienmonate. Es folgt die Besprechung der wichtigsten Gebetsformeln im dritten Abschnitt (517—807): Ave, Angelus, Rosenkranz, Litanei, das Kleine Officium, Salve Regina und andere Antiphonen sowie das Memorare. Der vierte Abschnitt gilt den besonderen marianischen Andachten (II, 1—507), die nach theologischen Gesichtspunkten geordnet sind: Andachten, die sich auf Marias Barmherzigkeit stützen, andere, die ihre Beziehungen zum Erlöser hervorheben oder die sie als Mittlerin aller Gnaden ehren usw. Der fünfte Abschnitt endlich gilt den marianischen Verbänden (519—549), vor allem den Kongregationen, und der sechste den marianischen Kongressen, die seit 1895 gehalten worden sind (551—739) und deren Verhandlungen an der Hand der Berichte eingehend dargelegt werden. Beide Bände sind mit sehr ausführlichen Registern ausgestattet. Aus diesem Aufbau ist schon die stark systematische, dem praktischen Interesse weiterer Leserkreise entgegenkommende Anlage des Werkes ersichtlich, der auch die etwas breite Schreibweise entspricht. Die Ergänzung des Werkes durch eine genetische Darstellung hat C. selbst als Gegenstand eines weiteren Bandes in Aussicht genommen (I, S. XX); möge sie gelingen! Gleichwohl ist auch der wissenschaftliche Wert des vorliegenden Werkes nicht gering anzuschlagen. Das Literaturverzeichnis (I, S. IX—XVI) weist nicht nur die bekannteren Monographien aus alter und neuer Zeit über einschlägige Einzelfragen auf, sondern auch zahlreich Artikel in deutschen, französischen und englischen Zeitschriften und Lexika (wobei etwas mehr Sorgfalt in der Schreibung der Namen und Buchtitel wünschenswert gewesen wäre). Die Darstellung der Heortologie gibt einen guten Begriff und, dank der reichlichen Anführung der Quellen, ein anschauliches Bild von der Entstehung der einzelnen Marienfeste, wenn auch die Diskussion der letzten Jahrzehnte, z. B. über die Anfänge des Himmelfahrtsfestes (vgl. etwa die Berichte im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft), unbeachtet geblieben ist. Manchmal würde man in der historischen Darlegung etwas mehr folgerichtiges historisches Denken wünschen. So gelangt der Verf. z. B. hinsichtlich des Samstags als Marientag

(I, 450 f.) erfreulicherweise zu einer ähnlichen Erklärung, wie ich sie ZkTh 55 (1931) 620 f. vertreten habe: es ist der Tag der Grabesruhe Christi, an dem Maria allein den Glauben festgehalten hat; aber weil es nach Bellarmin unannehmbar ist, daß die Kirche am Karsamstag in Maria allein fortbestanden habe, wird er in seiner Meinung wieder wankend, anstatt geltend zu machen, daß die Zeit, in der die Andacht auftaucht, jenes theologische Bedenken eben nicht gekannt hat. Bei Anführung des Philipperbriefes von Ignatius (I, 440 f.) wäre zu beachten gewesen, daß der Brief dem 4. Jh. angehört. — Das Hauptgewicht des Werkes liegt in der Darstellung der Marienverehrung der letzten Jahrhunderte, für die viel sonst schwer erreichbarer Stoff zusammengetragen ist. Dafür vor allem muß man dem Verf. aufrichtigen Dank wissen.

Un Projet d'église au XXe siècle. Von A. Munier. 8° (327 S., 192 Abbildungen). Paris 1933, Desclée de Brouwer. F 35.—. Ein französisches Werk über den Kirchenbau der Gegenwart verdient um so mehr Beachtung, als Frankreich nicht nur nach dem Krieg eine besonders große Zahl von Kirchen neu zu errichten hatte, sondern auch, weil gerade der französische Kirchenbau in der Anwendung der neuen Bauweise mit einer gewissen Kühnheit vorangegangen ist. Der Verf. führt zuerst durch den die alten Stile wiederholenden Kirchenbau des ausgehenden 19. Jahrhunderts und stellt ihm den Typus der neuen Architektur gegenüber, wobei er in der folgerichtigen Anwendung des Eisenbetons das am meisten kennzeichnende Grundprinzip sieht (18 ff.). Das von der lebendigeren Erfassung der Liturgie herstammende neue geistige Moment, das in den vielen beigegebenen Bildern doch recht deutlich sichtbar wird, scheint er nicht so sehr betonen zu wollen. Im Hauptteil des Werkes geht der Verf. die einzelnen Elemente des Kirchenbaues durch, von den Fragen der Platzwahl, der Akustik und der Heizung zu denen der Raumgestaltung und -gliederung, der äußeren Ausstattung und der Anlage der Nebenräume. Innere Ausstattung und Altarbau sind nicht mehr einbezogen. Im engeren Sinn entspricht dem Titel der Anhang, der das Projekt der seit 1930 im Bau befindlichen Theresienkirche zu Nancy wiedergibt und erklärt.

Christliche Symbole. Leitfaden durch die Formen- und Ideenwelt der Sinnbilder in der christlichen Kunst. Von Oskar Döring. 12° (XVI u. 148 S.) Freiburg 1933, Herder. M 2.80, geb. M 3.60. — Wo immer das Interesse für die kirchliche Liturgie über die Formen hinaus dem Geiste näherzukommen sucht, aus dem in grauer Vorzeit die Formen und Gebräuche erwachsen sind, sieht sie sich immer wieder auf die Kunst jener Blüteperioden kirchlichen Lebens und besonders auf die Ikonographie angewiesen. Das Büchlein von D., in dem die gleichnamige ältere Arbeit von A. Schmid († 1911) in neuer Fassung und Bearbeitung wiederersteht, ist ein willkommener Führer durch jene Welt. In systematischer Ordnung werden alle wichtigeren Symbole aus allen Jahrhunderten aufgeführt und kurz erklärt; die beigegebenen Bilder gehören vorwiegend dem späteren Mittelalter an. Die Aufreihung nach den uns heute am meisten geläufigen theologischen Einteilungen wird vielleicht vielen Benützern erwünscht sein, aber sie verdeckt doch einigermaßen das zu erschließende altchristliche Gedankengut; das ist besonders der Fall, wenn die Ikonographie des Gottmenschen einfach im trinitarischen

Schema bei der zweiten göttlichen Person eingefügt ist. Auf seinem engen Raum bietet aber das Büchlein überraschend viel.

Liturgie und Persönlichkeit. Von Dietrich von Hildebrand (Bücher der Geisteserneuerung 4). 12° (197 S.) Salzburg 1930, Anton Pustet, S 6.80. — Mit warmer Begeisterung für den Reichtum der Liturgie und zugleich mit der Begriffsschärfe des Philosophen spürt v. H. in vorliegendem Buch jenen Zusammenhängen nach, kraft deren die Liturgie, die ja nichts anderes will als die Verherrlichung Gottes, doch dem, der ihrem Zuge folgt, zugleich zu einer wunderbaren Schule der Persönlichkeit wird. Als entscheidender Faktor echter Persönlichkeit wird einleitend außer einer gewissen Begabung „die intentionale Berührung mit der Welt der Werte" (38) erwiesen. Dementsprechend wird dann der Reihe nach sichtbar gemacht, wie in der Liturgie aus der gemeinsamen Erfassung der höchsten Werte tiefe Gemeinschaft erwächst, wie hier weiter der Geist der Ehrfurcht erblüht, die „die Mutter aller Tugenden" (56) ist, dann der Geist der Wertantwort — „dem aus der Liturgie geformten Menschen ist es in Fleisch und Blut übergegangen, daß er allem Wertvollen die ihm angemessene Antwort schuldig ist" (80) — weiter der Geist der Wachheit, der *discretio*, der Kontinuität, der Sinn für das Organische im religiösen und geistigen Leben, endlich der Geist des Klassischen, der die wahren Probleme sehen und alles in seiner inneren Sinnverbundenheit erfassen lehrt. Dabei sieht der Verf. von der geschichtlichen Herkunft der einzelnen Formen vollkommen ab; tatsächlich wird man mit Staunen inne, welche Offenbarungen tiefster Weisheit wir unter seiner Führung auch schon an der schlichten Außengestalt der heutigen Formen entdecken lernen. Allerdings kommt vieles, was an persönlichkeitsfördernden Wesenszügen von der Liturgie, also dem Gebet der Kirche, ausgesagt wird, dem Gebet überhaupt, ja auch schon dem Glauben zu, und so erklärt es sich, daß es nicht wenig Heilige gibt, die entschieden „unliturgisch" waren und doch fast alle jene Elemente echter Persönlichkeit aufweisen, die hier mit Vorzug als Frucht liturgischen Lebens erscheinen. Gleichwohl bleibt bestehen, daß der liturgische Vollzug des Glaubens in besonderer Weise die günstige Atmosphäre ergibt, in der die persönlichkeitschaffenden Keime desselben zur Entfaltung drängen. Eine gewisse Einschränkung wird man machen müssen für den Geist der Wachheit, den v. H. der Liturgie nachrühmt, das „Sichoffenhalten für das Einstrahlen" der Welt der Werte (103). Gerade diesen Geist der Wachheit vermißte man z. B. im ausgehenden Mittelalter, dem es an gottesdienstlichem Leben gewiß nicht gebrach. Um die Erstarrung zu lösen, hat man an den Stätten blühender Liturgieübung, wie etwa im Bereich des Abtes Cisneros, nicht zwar nur zur „guter Meinung" (115. 118) gegriffen, in deren Beurteilung man dem Verf. kaum widersprechen wird, wohl aber zur methodischen Betrachtung der Glaubenswahrheiten, wie sie schon damals von den Fraterherren gepflegt wurde; die auf gleichmäßig wiederkehrende Formen angewiesene Liturgie fordert gerade um jener Wachheit willen die Ergänzung durch die Meditation (193), die natürlich nicht fremd neben der Liturgie einhergehen soll. Von da aus wird man auch die in der Betrachtung erstrebte „Indifferenz" (125. 173) richtig verstehen: will sie ja nicht mehr besagen als jene innere Freiheit, durch die man erst wertsichtig und wertempfänglich wird; damit ist sie aber geradezu eine Grundbedingung

religiösen Wachstums aus der Liturgie. — Wie ersichtlich, betrifft das Gesagte nur Grenzfragen um jenes Land, das der Verf. mit soviel Geschick und soviel Liebe bebaut hat.

Missale Romanum. Editio Lacensis iuxta typicam Vaticanam. kl.-Fol. Freiburg i. Br. 1931, Herder. Ungebunden M 60.—, in Ledereinbänden von M 100.— aufwärts. — Daß wir dem Missale als einem der ersten Erfordernisse zur Opferfeier auch in buchtechnischer Hinsicht eine ausgezeichnete Sorgfalt schulden, wird von niemand bezweifelt; aber wir haben uns damit abgefunden, diese Sorgfalt vor allem auf Einband und Bilderschmuck verwendet zu sehen, während wir für die Textdarbietung nur möglichste Klarheit des Druckes erwarten. Daher wird mancher, der zum erstenmal das neue Laacher Altarmissale vor sich hat, zunächst den Eindruck des Ungewohnten erfahren. Die liturgische Durchformung des Buches geht hier bis in den Aufbau der Seiten und in die Gestalt der Lettern. Letztere wurden eigens für das Missale geschaffen und haben, die Antiqua leise den handschriftlichen Buchstabenformen annähernd, von denen sie stammt, zugleich etwas vom Hauch persönlicher Andacht wie vom Ewigkeitsklang des liturgischen Gebetswortes an sich. Freilich wird nun, wer nur bequemste Lesbarkeit sucht, über den Druck ähnlich urteilen wie jener, der eine vornehme gotische Kasel nur nach dem Gesichtspunkt der bequemeren Tragbarkeit einschätzt. Mit besonderer Ehrfurcht ist der Kanon behandelt. Sein ursprünglicher Aufbau ist dadurch einigermaßen zurückgewonnen, daß die Praefatio communis in der gleichen größeren Schrift wie die Fortsetzung dargeboten und überdies durch ein „Kanonbild" eingeleitet ist. Übrigens zeigen gerade die wenigen Bilder (in Schwarz-Weiß) ebenso wie die schlichten Initialen, daß nicht ein Prachtmissale, sondern ein sakrales Meßbuch beabsichtigt war. Dem entspricht nun auch der gesenkte Preis, der dem neuen Missale hoffentlich den Zugang zu vielen Kirchen ermöglichen wird.

Jos. A. Jungmann S. J.

P. Emil Dorsch S. J. †

P. Emil Dorsch, der am 17. Februar 1934 im Collegium Maximum zu Innsbruck nach längerem Siechtum dahingeschieden ist, begann die Mitarbeit an dieser Zeitschrift im Jahre 1902 mit einer Abhandlung „Die Gottheit Jesu bei Clemens von Rom". Es folgte ein Aufsatz „Zur Hierarchie des ‚Hirten'" (1904). Vor allem aber waren es zwei Aufsatzreihen, mit denen P. Dorsch nicht ohne Erfolg eingriff in den Kampf der Geister: über „Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche" (1905—1907; 1911 die Weiterführung: „St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte") und über die Eucharistie als wahres Opfer (1908—1910; dazu das 1909 erschienene Buch: „Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abwehr). Trotz des historischen Gewandes sind

diese Arbeiten in der Fragestellung stark dogmatisch und die Arbeiten über die Eucharistie sind zudem reichlich, fast möchte es scheinen, zu einseitig polemisch. P. Dorsch war an sich gewiß eine stille, ruhige Natur; aber damals gingen die Wellen noch hoch: der Modernismus hatte das Wort von der Dogmenentwicklung zum Feldruf gewählt für seine Ideen. Es ist kein geringes Verdienst, daß sich damals Theologen, unter ihnen P. Dorsch, darauf besannen, daß die Theologie und vor allem die Dogmatik wesentlich konservativ sein muß; ist doch ihre Quelle die Hl. Schrift und die Tradition. Das katholische Erbgut wollte er sichern helfen. Die vor allem negative Arbeit der Abwehr war zeitbedingt, aber sie machte erst den Weg frei für ein abgeklärtes geschichtliches Arbeiten.

Die ersten Studien P. Dorschs galten eigentlich der Religionsgeschichte. Davon aber war er durch seine Lehrtätigkeit abgedrängt worden. Erst 1924 kam er darauf zurück. Seine persönliche Neigung hätte ihn stark zur Mystik hingezogen. Bezeichnenderweise hinterließ er neben gut ausgearbeiteten Vorlesungen über Religionsgeschichte und Religionspsychologie auch solche über Mystik, wie er denn auch an der „Zeitschrift für Aszese und Mystik" mitarbeitete.

Während die bisher genannten Arbeiten in ihrer Art dem Fortschritt des Wissens dienten, war das eigentliche Hauptwerk des Verstorbenen als Zusammenfassung des bisher gesicherten apologetischen Wissens gedacht. Die drei Bände „Institutiones theologiae fundamentalis" (I. De religione revelata[3] 1930; II. De ecclesia Christi[3] 1928; III. De inspiratione S. Scripturae[2] 1927) sind ja, trotz der von der Kritik vermerkten Breite, aus den Vorlesungen hervorgewachsen und waren für die Vorlesung bestimmt. Erudition und solide, grundsätzlich mehr konservative Haltung standen bei P. Dorsch höher im Kurs als tastende Versuche nach neuen Wegen. Dozierte er doch zuerst Dogmatik (Innsbruck 1900—1905, Rom 1905—1907), dann erst (mit Unterbrechungen) Fundamentaltheologie.

Geboren war P. Dorsch am 26. April 1867 im bayrischen Frankenland (Laub); in Würzburg vollendete er das Gymnasium, widmete sich dortselbst durch sechs Semester dem Studium der Rechtswissenschaften und trat 1888 in die Österreichische Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu ein. Seit 1900 gehörte er dem Lehrkörper der Theologischen Fakultät zu Innsbruck an.

Mitteilungen

Vom 12. bis 16. November 1934 findet zu Rom zur Feier des 7. Jahrhunderts seit dem Erscheinen der Dekretalen Gregors IX und des 14. Jahrhunderts seit der Veröffentlichung des Codex Justiniani ein Internationaler Juridischer Kongreß statt, der sich hauptsächlich mit rechtshistorischen Fragen befassen wird. Anschrift des vorbereitenden Ausschusses: Congressus Juridicus Internationalis, Piazza S. Apollinare 49, Roma.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion

Ein Beitrag zur Theodizee Tertullians

Von **Victor Naumann** S. J. — Innsbruck

I. Die geistes- und zeitgeschichtlichen Bedingtheiten der frühchristlichen Theodizee

Die Frage der Theodizee[1]), der Rechtfertigung Gottes wegen des in der Welt vorhandenen Übels, hat bestimmte Voraussetzungen, oder vielmehr zwei metaphysische Voraussetzungen und eine mehr psychologische Vorbedingung[2]). Zunächst muß ein verhältnismäßig reiner und hoher Gottesbegriff vorhanden sein. Monotheismus in irgendeiner Form ist die erste metaphysische Voraussetzung[3]). Die zweite ist die Überzeugung von der Kompetenz der Vernunft zur Beurteilung der göttlichen Weltregierung. Das wurde von der griechischen Philosophie nie ernstlich in Zweifel gezogen. Das ist ja das Kennzeichen des antiken Denkens (wenn wir etwa von der

[1]) Name von Leibniz, der „zu seiner Arbeit durch die zwar nicht systematischen, aber desto hartnäckiger vorgetragenen Zweifel Bayle's angeregt wurde, der an vielen Stellen seiner einflußreichen Schriften das Übel als Einwand gegen Gott verwertet hatte". O. Zimmermann S. J., Warum Schuld und Schmerz? Freiburg i. Br. 1924, 63.

[2]) O. Lempp, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller, Leipzig 1910, 1.

[3]) Darum kann von einer Theodizee dort nicht die Rede sein „wo es sich nicht mehr darum handelt, einen vollkommenen Schöpfer zu verteidigen, sondern eine unvollkommene Schöpfung, wenigstens soweit, um irgendeine Wertbejahung zu retten und nicht im Pessimismus zu versinken". Zimmermann a. a. O. 83. — Ebenso sehen wir in der Theodizee nicht eine praktische Frage, die, unabhängig von den Voraussetzungen, die mit dem Wort Theodizee gegeben sind, die Existenzfrage der Religion (Lempp 2), den Existenzkampf der Religion gegenüber der modernen Wissenschaft (Lempp, Vorwort) beinhaltet.

Skepsis absehen, die nie weitere Kreise gezogen hat, sondern auf die engere Schule beschränkt blieb), das Vertrauen zur Vernunft. Die Lehrbarkeit der Tugend, wie sie Sokrates und im Anschluß an ihn der junge Plato und besonders die Stoa verfochten haben, ist der beste Beweis für den ausgeprägt intellektualistischen Zug im ganzen griechischen Geistesschaffen.

Die mehr psychologische Vorbedingung ist darin gelegen, daß das ethisch-religiöse Interesse des Menschen wach geworden sein muß, was dann der Fall ist, wenn der Mensch in den Mittelpunkt der Erörterung gerückt ist.

In der griechischen Philosophie finden sich diese Voraussetzungen zum erstenmal bei Plato verwirklicht. Von seinem Lehrer Sokrates her war er gewohnt, die Beschäftigung mit ethischen Fragen als die Hauptaufgabe der Philosophie zu betrachten; aber vielleicht den größten und nachhaltigsten Einfluß hat auf ihn der Orphismus ausgeübt. Ohne Zweifel sind es die von dort her kommenden Einflüsse, die ihn seinen hohen und reinen Gottesbegriff entwickeln lassen. Gott und die Idee des Guten sind identisch; sie kann daher an keinem Übel schuld sein. Gott lenkt alles zum Besten, im Jenseits sorgt er für eine gerechte Vergeltung. Damit hat Plato erstmals Gedanken ausgesprochen, die seitdem von jeder Theodizee aufgegriffen und geltend gemacht wurden[4]).

Im Orphismus mag schließlich auch die dualistische Lösung der Frage nach dem Ursprung des Übels ihren Grund haben. Gott will nach dem Muster der ewigen Ideen die schönste und beste Welt schaffen; die Materie jedoch, in die die Ideen hineingebildet werden mußten, erlaubte keine gänzliche Ausschaltung des Übels. Von dorther rühren also alle Übel, auch die moralischen, die letztlich darauf zurückzuführen sind, daß in der Seele gleichsam vernunftlose, materielle Seelenteile enthalten sind[5]).

Diese dualistische Erklärungsweise des Übels hat in der Folgezeit mächtig nachgewirkt. Sie fand eine doppelte Stütze, einmal darin, daß für die Antike eine Schöpfung aus Nichts eine unvollziehbare Vorstellung war[6]); dann, im ersten vorchristlichen sowie im ersten nachchristlichen Jahrhundert, im Eindringen der östlichen synkretistischen Kulte in die griechische und römische Welt. Diese wiesen durchwegs diesen Dualismus auf[7]).

[4]) Über die Grundgedanken der platonischen Theodizee vgl. W. Capelle, Zur antiken Theodizee: Archiv für Geschichte der Philosophie 20 (1907) 173–175.

[5]) K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung, Tübingen 1922, 7.

[6]) Zeller-Nestle, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 13. Aufl., Leipzig 1928, 181.

[7]) A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer, München 1932, 123–124.

Hier war der Mutterboden für das Entstehen der verschiedenen gnostischen Systeme gegeben[8]). Das Problem ist damit freilich in einer Weise gelöst, daß man von einer Gottesrechtfertigung eigentlich nicht mehr reden kann; höchstens bleibt die andere Frage zu behandeln, ob eine solche Lösung sich mit einem reinen Gottesbegriff verträgt[9]).

Für Aristoteles gibt es das Problem eigentlich noch weniger als für Plato. Auch hier ist die Materie, mag sie im übrigen nicht im Gegensatz zur Idee, sondern zur Form stehen, der Grund für das Vorhandensein des Bösen: es ist zurückzuführen auf den Wi-

[8]) Über den Gnostizismus vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1912, 163ff. (VIII: Synkretismus und Gnostizismus): „Der Gnostizismus ist nach seinen Ursprüngen eine Teilerscheinung des mit Alexander und für die orientalischen Religionen schon früher beginnenden religionsgeschichtlichen Prozesses, dessen Wesen man mit den Schlagwörtern bezeichnen kann: Entwurzelung und nationale Entschränkung der Religionen, Austausch und Annäherung, Hellenisierung der orientalischen, Vergeistigung durch spekulative Umdeutung, Vertiefung durch die Bedürfnisse des besonders in den orientalischen Kulten gepflegten religiösen Individualismus. — Über den synkretistischen und vorchristlichen Charakter der Gnosis herrscht unter den Forschern Einmütigkeit. P. Wendland, a. a. O.: „Die Gnosis ...ist in Wahrheit nicht erst auf dem Boden der Kirche erwachsen; sie ist ein vorchristliches Erzeugnis... ihre Triebkräfte und Tendenzen stammen aus der Propaganda der hellenisierten Mysterienreligionen des Orients, die auch das Christentum in den allgemeinen Prozeß der Umdeutung und Verschmelzung der Religionen hineinzuziehen strebt." Vgl. auch W. Bousset, Art. „Gnosis" in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie für die klassische Altertumswissenschaft, 2. Aufl., Stuttgart 1912, VII, 1503ff.; Carl Schmidt, Art. „Gnostizismus" in Religion in Geschichte und Gegenwart II, Tübingen 1928, 1280; J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma, Paderborn 1922, 27ff.: Der Gnostizismus als Produkt der hellenistischen Zeit. — Daß der Dualismus in irgend einer Form das wesentlichste Stück der gnostischen Lehre bildet, ist allgemein zugegeben, auch in jenen (neben den auf streng dualistischer Grundlage aufgebauten) gnostischen Systemen, die unter dem Einfluß der hellenistischen Philosopie mehr pantheistisch oder monistisch gerichtet sind; die hier durchwegs naturalistisch gefaßte Gottheit begreift in sich irgend einen Antagonismus von zwei Prinzipien. Steffes, Das Wesen der Gnostiz. 271; W. Bousset, a. a. O. 1507, 56—61; 1509, 26—41.

[9]) „Der Dualismus ist in der Gnosis wohl nirgendwo restlos überwunden. Dieser aber zerstört eigentlich jeden Gottesbegriff, da Gott nie auf Absolutheit verzichten kann, welche hier durch eine entgegenstehende, gleich ewige, wenn auch nicht immer gleich mächtige Welt stark beeinträchtigt ist..." Steffes, Das Wesen des Gnostiz. 271. Zugleich wird mit der dualistischen Lösung ein Widerspruch zu einer der Voraussetzungen jeder Theodizee aufgestellt, zur Idee eines allmächtigen, weisen, alles in höchster Güte lenkenden Gottes. Vgl. Gronau, Das Theodizeeproblem 7 f.

derstand des Stoffes gegen die Form, auf sein Unvermögen, die Form zu verwirklichen. Zugleich bedeutet auch sein Gottesbegriff einen Rückschritt gegenüber Plato: der unbewegte Beweger wirkt nur indirekt auf die Welt, als Zweckursache, insofern durch sie in der Materie das Verlangen entsteht, sich nach ihm zu gestalten[10]).

Bei der Stoa waren alle Vorbedingungen zur Entwicklung einer Theodizee nicht bloß gegeben, sondern sie wurde aus ihrem System heraus geradezu zur Ausbildung einer Theodizee gedrängt. In hervorragendem Maße war das psychologische Moment gegeben; die äußeren staatlichen und sozialen Verhältnisse seit der hellenistischen Zeit trugen mächtig dazu bei, dem griechischen Denken die fast ausschließliche Wendung zum Menschen und damit die Richtung auf das Praktische zu geben[11]). Poseidonios, der große religiöse Erneuerer der Stoa[12]), die „den adäquaten Ausdruck für die Weltanschauung des neuen Zeitalters findet“[13]), hat dann der mächtigen religiösen Welle, die vom Osten über Griechenland und Rom flutete, auch in seinem System Rechnung getragen. Ein Beweis für das eminent religiöse Interesse, das besonders seit der mittleren Stoa herrschte, liegt darin, daß Poseidonios sich nicht scheute, seinem System den gesamten Aberglauben seiner Zeit einzugliedern[14]).

Die Physik der Stoa, die gekennzeichnet ist durch eine durchaus teleologische, monistische und optimistische Naturauffassung, läßt es begreiflich erscheinen, wie diese Schule an einer Theodizee ein, fast möchte man sagen religiöses Interesse hatte. Die Welt ist ein zusammenhängendes Ganze, in allen Teilen vom Logos auf das vollkommenste und zweckmäßigste durchwaltet. Die Materie ist hier nicht Prinzip des Nichtseins, des Unvollkommenen, dessen Widerstand nicht ganz gebrochen werden kann, sondern sie ist völlig indifferent und nimmt das Gute, das die Weltvernunft erzeugen will, ohne Widerstand auf[15]). Die verschiedenen Dinge sind nichts

[10]) W. Capelle, Zur ant. Theod. 176.

[11]) Bezeichnend dafür ist schon die Definition der Philosophie: Übung der Tugend. Sie gilt als Hilfsmittel für die praktische Lebensführung. Die Ethik steht also ganz im Vordergrund. Vgl. Hans Meyer, Gesch. d. alt. Philos. (Phil. Handbibl. 10), München 1925, 393.

[12]) P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur 61: Poseidonios ... hat der religiösen Stimmung einen gewaltigen Ausdruck gegeben ... die den folgenden Zeiten ihren eigentlichen Charakter gibt. 135: Poseidonios ... hat es auf eine Erneuerung der Religion und eine Erweckung des Glaubens abgesehen. Vgl. auch J. Lortz, Tertullian als Apologet I, Münster 1927, 10.

[13]) Wendland, a. a. O. 41.

[14]) Zeller-Nestle, Grundriß 309. P. Wendland a. a. O. 135: „Aber auch die niederen Gebilde des Glaubens, Astrologie, Mantik, Dämonologie werden, zum Teil poetisch verklärt und vergeistigt, für die religiöse Stimmung verwertet.“

[15]) Meyer, Gesch. d. alt. Philos. 400.

anderes als verschiedene Ausformungen der einen alles gestaltenden und alles bewirkenden göttlichen Urkraft. Wegen dieser Allwirksamkeit des Logos kann man Gott und Welt völlig gleichsetzen; alle Merkmale des Göttlichen lassen sich auch auf die Welt übertragen. In der Stoa ist das in einer Weise geschehen, daß man dem so vergöttlichten All Eigenschaften beigelegt hat, wie sie sonst nur auf ein persönliches göttliches Wesen passen[16]).

Je mehr nun die alltägliche Erfahrung der Behauptung, daß alles von der vollkommenen Weltvernunft regiert werde, zu widersprechen schien, desto wichtiger und dringender wurde für die Stoa das Theodizeeproblem[17]). Die einzige Erklärung, die im Geiste des Systems lag, das physische und moralische Übel sowie die mannigfachen Dysteleologien einfach wegzuleugnen, ließ sich gegenüber der täglichen Erfahrung und den stets wiederholten Einwänden des Epikureismus und der Akademie nicht aufrecht erhalten. Der Hochschätzung der κοιναὶ ἔννοιαι, in diesem Fall von der Tatsächlichkeit der Übel, mußte ein Zugeständnis gemacht werden. Dem physischen Übel wurde entweder im Anschluß an Plato eine ethisch-pädagogische Bedeutung beigelegt[18]), oder man gab sogar einer rein mechanischen Teleologie Raum, wonach viele Übel nichts anderes sein sollten, als eine unbeabsichtigte Folge der göttlichen Weltregierung; die Weltvernunft sieht auf das Wohlergehen und Gedeihen des Ganzen; da kann es nicht ausbleiben, daß einzelnes unberücksichtigt bleibt. Damit, daß man solche Vorgänge als unausweichlich, als Wirkungen der Ananke betrachtete, war nicht nur eine Grenze der göttlichen Allmacht anerkannt, sondern, indem man sie im Gegensatz zur Weltvernunft auffaßte, auch ein Riß in das monistische System der Stoa gebracht; die göttliche Weltvernunft wurde eingeschränkt, der Ananke unterstellt[19]).

An der Frage nach dem Ursprung und Wesen des sittlichen Übels litt der stoische Monismus vollends Schiffbruch. In der Konsequenz dieser Lehre wäre es gelegen, alle Sünde der allmächtigen Gottheit zuzuschreiben, ohne deren Willen ja nichts geschieht. Das wäre nun aber ein zu offener Widerspruch gegen die Lehre von der göttlichen Weltvernunft gewesen. Andererseits verbot es der strenge Determinismus der Stoa, alle Schuld einzig und allein dem Menschen zuzuschreiben. Wenn man dennoch den freien Willen des Menschen für alle sittlichen Verfehlungen verantwortlich machte,

[16]) Meyer, a. a. O. 401.

[17]) W. Capelle, Zur ant. Theod. 176.

[18]) Vgl. W. Capelle, Zur ant. Theod. 177—178; Gronau, Das Theodizeeproblem 7—11.

[19]) W. Capelle, Zur ant. Theod. 185—186.

so wurde man zu dieser mit dem ganzem System in Widerspruch stehenden Annahme besonders durch die hohen sittlichen Forderungen gedrängt, die man aufzustellen und zu verteidigen gewohnt war, und die man nicht preisgeben wollte. So kam in die stoische Ethik immer mehr ein dualistischer Zug[20]). Ja, es konnte nicht ausbleiben, daß dieser ethische Dualismus allmählich auch Eingang fand in die stoische Physik; so wurde der Gegensatz zwischen Leib und Seele, Gott und Welt, Geist und Materie immer mehr betont. Poseidonios hat durch seine wohl von Plato und Aristoteles herstammende Lehre vom Stufenbau der Welt diesen Dualismus mehr äußerlich überbrückt als innerlich überwunden[21]).

Nun ist die Behandlung des Theodizeeproblems keineswegs beschränkt auf den engen Kreis der Philosophenschulen; die ganze damalige Kulturwelt ist daran interessiert, es bedeutet für sie geradezu eine Lebensfrage. Es ist ja der Ausklang der Antike gekennzeichnet durch ein großes religiöses Bedürfnis; eine Sehnsucht nach Erlösung hatte die damalige Kulturmenschheit erfaßt. Das alte Heidentum sah sich am Ende seiner Weisheit[22]). Die vollkommene Belehrung ist nur durch Offenbarung Gottes zu erlangen, nur sie kann dem Menschen wahre Gnosis vermitteln[23]). Der religiöse Zug, der die spätere Stoa auszeichnet, das Überhandnehmen und die rasche Ausbreitung der östlichen synkretistischen Kulte erklären sich aus dieser religiösen Gesamtatmosphäre der Zeit. Die Stoa freilich hatte selbst sehr viel zur Steigerung dieses religiösen Bedürfnisses beigetragen. Sie hatte gesorgt, daß die Philosophie nicht das Vorrecht einiger weniger blieb; sie hatte die Straßen, Märkte und Kaufhallen erobert. Kynisch-stoische Wanderprediger machten durch ihre Tätigkeit die Grundanschauungen ihrer Schule zum Besitz auch des gemeinen Mannes. In der Diatribe war ein

[20]) Zeller-Nestle, Grundriß 352—353.

[21]) Zeller-Nestle, Grundriß 306f.; Gronau, Das Theodizeeproblem 15. — Der Mensch als Band zwischen der sinnlichen und der Geisterwelt (Syndesmoslehre): Zeller-Nestle, Grundriß 307; Gronau, Das Theodizeeproblem 71.

[22]) Darin darf man an sich noch keine Verfallserscheinung sehen, keinen Einbruch der Mystik in das Gebiet der Philosophie; es ist das nur der Ausdruck einer sehr lebendig erfaßten Erfahrung der Unzulänglichkeit aller rein menschlichen Erkenntnis. Eine Verfallserscheinung ist das Extrem, daß man die menschliche Erkenntnis für untauglich hält, überhaupt zu irgendwelchen sicheren Ergebnissen zu gelangen.

[23]) Vgl. dazu etwa Philo, den Juden (Zeller-Nestle, Grundriß 322) und Plutarch von Chaironea (a. a. O. 351). Nestle nennt ihn geradezu einen Vermittlungstheologen. Vgl. die Charakteristik der philosophischen Situation der damaligen Zeit a. a. O. 326, bes. aber die treffliche Darstellung bei Meyer, Gesch. d. alt. Philos. 465.

sehr wirksames literarisches Propagandamittel geschaffen[24]). Dieser Umstand (neben dem andern, daß in der Stoa der Mensch so ganz im Vordergrund des philosophischen Nachdenkens stand, alles auf die Ethik hingeordnet war) macht es auch erklärlich, wieso gerade diesem System eine so vorherrschende Stellung im Ausklang des antiken Geisteslebens zukam[25]).

Diese religiös-geistige Lage war für das Christentum ein Vorteil; es fand den Boden vorbereitet[26]). Es sei nur erinnert an die monotheistischen Bestrebungen im Heidentum, wie sie unter dem Einfluß der Philosophie immer mehr zutage traten, an die hohen sittlichen Forderungen der Stoa und der kynischen Wanderprediger, an das Verlangen nach einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, um über Gott und das rechte Verhalten zur Gottheit belehrt zu werden. Aber eben dieser Umstand konnte noch viel mehr zu einer Gefahr werden und ist es auch geworden, wie die zahllosen gnostischen Irrungen zeigen. Hier wurde der aus der Göttlichkeit der Offenbarung sich ergebende autoritative und exklusive Charakter des Christentums nicht richtig erkannt[27]), oder wollte nicht angenommen werden. Dagegen wehren sich die kirchlichen Schriftsteller mit ihrer scharfen Herausstellung, daß es sich im Christentum nicht um eine Philosophie handle[28]). In den verschiedenen Richtun-

---

[24]) Über die Diatribe und ihre Bedeutung für die philosophische Propaganda vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur 75ff.; ferner J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, 439—473.

[25]) Wenn auch neben den schon vorhandenen Schulen andere auf den Plan traten, vor allem Neupythagoräer und Neuplatoniker, „so zeigen sie doch ihre wesentliche Verwandtschaft mit den jüngeren Schulen... durch die stoischen Elemente, welche sie in ihre Theologie sowie in ihre Moral in weitestem Umfang aufgenommen haben". Zeller, Philos. d. Griechen III, 1, 5. Aufl., Leipzig 1923, 17. — „Bei den Apologeten spielten stoische Lehren fast allein, nur wenig mit den platonischen vermischt, einen gewissen Untergrund des Vernünftigen, auf dem sich das Übervernünftige des Glaubens erhebt." P. Barth, Die Stoa, 3. und 4. Aufl., Stuttgart 1922, 178.

[26]) Vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur 91ff.: Das Verhältnis der philosophisch-ethischen Propaganda zum Christentum; Stelzenberger, a. a. O., 53.

[27]) Das Traditionsprinzip, wie Irenäus es formuliert (Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer 212—217), oder wie es Tertullian, weniger gut, aufstellt in seiner Schrift De praescr., ist im Grund der Ausdruck oder die notwendige Folge dieses exklusiven Charakters.

[28]) Lortz, Tert. als Apol. I, 356—368; über das Verhältnis von Christentum und Philosophie ebd. 381 f. Über die mutmaßlichen Beweggründe der Gnostiker s. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer 129f.

gen der Gnosis machte man sich die Lösungsversuche des Theodizeeproblems, wie sie aus der Popularphilosophie und aus den synkretistischen, im wesentlichen dualistischen[29]) östlichen Kulten bekannt waren, zunutze, oder vielmehr man versuchte diese Kulte durch christliche Gedanken zu heben und zu erneuern. Der Kampf der frühchristlichen Schriftsteller (der Antignostiker und zum Teil der Apologeten, insofern sie nämlich die Philosophie bekämpfen, die den Häresien das Rüstzeug liefert) gilt vor allem diesem religiös-philosophischen Eklektizismus.

Diesen Kampf führen die der kirchlichen Lehre treu ergebenen Männer ganz vom Boden der überlieferten Glaubenslehre aus[30]). Dabei sahen sie sich in die Notwendigkeit versetzt, den Gegnern, die auf einem andern Standpunkt sich befanden, die Glaubenslehren mit Vernunftgründen darzulegen und zu verteidigen, und so ergab es sich von selbst, daß sie die Beweise, Überlegungen und Begründungen hernahmen, wo sie zu holen waren, nämlich bei der zeitgenössischen heidnischen Philosophie[31]).

---

[29]) Es handelt sich hier nicht um einen metaphysischen Dualismus, wie er etwa im Parsismus sich findet, sondern um einen relativen, mehr weniger dem metaphysischen sich nähernden; Ehrhard a. a. O.

[30]) Die Behandlung aller Fragen vom Boden der überlieferten Glaubenslehre aus ist für die christlichen Schriftsteller eine ganz offenbare Tatsache. Wenn G. R. Hauschild, Die rationale Psychologie und Erkenntnistheorie Tertullians, Leipzig 1880, 2 bei Tertullian nur eine einzige Quelle der Erkenntnis annehmen möchte, so ist das Wahre an dieser Ansicht das, daß man der Hl. Schrift auch für die Lösung rein profaner, wissenschaftlicher Fragen eine ausschlaggebende Bedeutung beimaß. Das will aber nicht besagen, daß daneben die Vernunft nichts bedeutet hätte; vgl. L. Fuetscher, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian: Zeitschr. f. kath. Theol. 51 (1927) 2. Eine rein philosophische Behandlung dieser Probleme findet sich nicht, man kann sagen bis zu Thomas von Aquin, der als erster eine reinliche Scheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkenntnisgebiet durchführt. — Die frühchristlichen Schriftsteller suchen in der Hl. Schrift die Lösung mancher rein philosophischer Fragen oder wollen sie wenigstens dort finden. Ein Schulbeispiel dafür ist Tertullians Schrift De anima. Hier in dieser seiner vielleicht am meisten philosophischen Schrift, in der auch seine große Abhängigkeit von der Stoa offenbar ist, behandelt er doch auch wieder alle Fragen vom Glaubensstandpunkt aus, wie eine aufmerksame Lektüre zeigt; Tertullian selbst gibt es De an. 18 (CSEL 20, 327, 28) zu, daß nur die Rücksicht auf die Häretiker ihn zur Aufstellung verschiedener Lehren bewogen habe.

[31]) Darin liegt die berechtigte Bejahung der Philosophie, ein Annehmen ihrer Begriffe und Resultate zur Darstellung des rationalen Inhaltes des Christentums. Dafür, daß man dieses Vorgehen keine Rationalisierung nennen kann, und daß dies auch nicht recht möglich war aus der philosophischen Zeitlage heraus, s. Lortz, Tertullian als Apol. II, 18—20; 26. — Über die Abhängigkeit der

Auch in unserer Frage nach dem Wesen und Ursprung des Übels stehen die Apologeten und Antihäretiker ganz auf dem Boden der überlieferten Lehre. Eine der Voraussetzungen, ein ganz reiner und erhabener Gottesbegriff (bes. der Gedanke der Schöpfung als einer freien Willenstat Gottes) war ihnen durch die kirchliche Lehre gegeben. Ja, die Lehre von der Vorsehung Gottes bis ins Kleinste[32]), von der Vorliebe und Auserwählung Gottes den Christen gegenüber[33]) mußte, zusammengehalten mit der Tatsache, daß gerade die Christen die schwersten Beschuldigungen und infolgedessen die härtesten Übel in der Verfolgung trafen, der Theodizee eine gewisse Schwierigkeit bringen, sie aber auch zugleich umsomehr zu einer Notwendigkeit nicht bloß als Abwehr den Häretikern gegenüber, sondern auch als Befestigung in der Glaubensüberzeugung den eigenen Leuten gegenüber machen. Auf der anderen Seite fanden sie in der überlieferten Lehre auch die Lösung des Problems: sie liegt in der Tatsache der geschöpflichen Willensfreiheit und des Antagonismus zwischen dem unendlichen göttlichen Schöpferwillen und dem freien kreatürlichen Willen als der tiefsten Quelle aller ethischen und physischen Übel[34]).

Es handelt sich also für alle diese Männer nicht darum, die Berechtigung einer Theodizee oder auch nur ihre Nützlichkeit, ihre relative Notwendigkeit darzutun; darüber, ebenso wie über die Voraussetzungen, ging der Streit nicht. Die verschiedenen gnostischen Systeme waren ja ebensoviele Antworten auf die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Übels. Worauf es ihnen ankommt, das ist die Verteidigung der wahren und einzig möglichen Lösung des Problems, einer Lösung, die keine Frage unbeantwortet läßt, die alles berücksichtigt. Eine solche Verteidigung konnte

---

apologetischen Arbeit von der zeitgenössischen Philosophie und ihre relative Unselbständigkeit s. Lortz, a. a. O. I, 13; jedoch trifft der zuletzt angegebene Grund, der Mangel einer Auseinandersetzung mit der Gnosis, nicht zu; im Gegenteil: die antihäretische Literatur ist früher entstanden, ganz naturgemäß, weil die Häresie im Schoße der Christengemeinden um sich griff und die überlieferte Glaubenslehre direkt angriff; s. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer 283—84. — Gronau, Das Theodizeeproblem 17, kann hier geradezu von der Entwicklung einer Schultradition auch bei den christlichen Schriftstellern reden.

[32]) Mt 6,25—33. — Nie finden wir, im Gegensatz besonders zur späteren Stoa, die Erklärung des Übels als einer unbeabsichtigten Folge der göttlichen Weltregierung, als einer unvermeidlichen Folge der Berücksichtigung des Ganzen; s. Gronau, Das Theodizeeproblem 51—52.

[33]) Sie sind das Volk Gottes, an den Heiden hat Gott kein Wohlgefallen. Über das christliche Volksbewußtsein s. Lortz, Tertullian als Apol. I, 321.

[34]) A. Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des 2. Jahrh., Kempten-München 1916, 48. 134.

sowohl geschehen, indem man die Lösungen der Häretiker als verkehrt aufzeigte; wie sie nämlich letztlich zu einem Widerspruch in den Voraussetzungen jeder Theodizee, nämlich im Gottesbegriff selbst, führten; dann aber war auch die Lösung, die der Glaube an die Hand gab, darzulegen und durch Vernunftgründe zu rechtfertigen[35]). Freilich dürfen wir keine systematische und zusammenhängende Behandlung aller dieser Fragen erwarten. Diese Männer stehen mitten im Kampf, und ihre Antwort wird ganz bedingt sein von der Position und den Einwürfen der Gegner. Voraussetzung einer systematischen Behandlung ist, daß man frei über der Sache steht und die nötige Ruhe hat[36]). In besonderem Maße gilt das für Tertullian. „Der Kampf gegen die falsche Gnosis hat seine ganze Seele erfüllt und seine Lebensaufgabe gebildet. Das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Erläuterung und Begründung der Glaubensregel, nach einer systematischen Darstellung und Bearbeitung der christlichen Lehre hat er nicht empfunden"[37]). Dazu

---

[35]) Gronau, Das Theodizeeproblem, teilt die Behandlung des Theodizeeproblems ein in einen positiv-dogmatischen Teil, „der es zu tun hat mit dem Beweis eines göttlichen Wesens und mit dem Nachweis der Zweckmäßigkeit der Welt" (18), und einen negativ-apologetischen, der die Frage nach dem Wesen und nach dem Ursprung des Übels behandelt. Uns scheint die Bezeichnung dieser Zweiteilung nicht glücklich zu sein, weil sie sachlich nicht begründet ist; denn auch bei der Behandlung des Theodizeeproblems *per eminentiam* (der Frage nach dem Wesen und Ursprung des Übels) sind viele positive Beweise zu entwickeln, z. B. bezüglich der Willensfreiheit, ebenso wie bei der Darlegung der Gotteslehre und Zweckmäßigkeit der Welt viel negativ-apologetische Arbeit zu leisten ist. Eine andere Bezeichnung dieser beiden Teile, die sich aus der Natur der Sache ergibt, wäre vorzuziehen. Der erste Teil behandelt die Fragen, die sich mit den Voraussetzungen des Theodizeeproblems befassen; hieher gehören die Fragen nach der Erkennbarkeit Gottes und die Gotteslehre, seine Eigenschaften und sein Verhältnis zur Welt. Der zweite Teil behandelt das Theodizeeproblem selbst: die Frage nach dem Wesen und Ursprung des physischen und moralischen Übels, d. h. hauptsächlich die geschöpfliche Freiheit, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde.

[36]) Vgl. Lortz, a. a. O. I, 219; II, 98. Was hier von der apologetischen Arbeit gesagt ist, gilt naturgemäß ebenso auch von den antihäretischen Streitschriften. Und hier noch mehr, weil es sich da viel mehr um einen Nahkampf handelt als bei der Auseinandersetzung mit den Heiden, da er sich im Schoße der Gemeinschaft selbst abspielte; s. Anm. 31.

[37]) Der Kampf gegen die verhaßte Gnosis ist wohl auch der Hauptgrund Tertullians für den Anschluß gerade an die Stoa (O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Lit. II, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1914, 387), neben den beiden anderen Gründen, daß das stoische System seinem ganzen derb-sinnlichen Wesen am meisten entsprach, und er vor seiner Bekehrung ein Anhänger der Stoa war. G. Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertul-

kam noch Tertullians heißblütiges Temperament und seine daraus sich ergebende Tendenz, den Gegner um jeden Preis niederzuringen[38]).

Die folgende Darstellung der Theodizee Tertullians will im wesentlichen eine genaue Analyse des zweiten Buches Tertullians gegen Marcion bieten. Dafür war ein doppelter Umstand maßgebend. Einmal, daß Tertullian hier alle Theodizeefragen mehr lehrhaft, darum auch mehr systematisch behandelt (mit der Einschränkung, die sich aus der besonderen Fragestellung gegenüber Marcion und der Aufteilung des Stoffes auf mehrere Bücher ergibt). Freilich hat dieses Buch bloß die Theodizeefrage per eminentiam zum Gegenstand; die Frage nach dem Ursprung und der Erklärung des Übels in der Welt. Aber alle Probleme, die die Voraussetzungen dazu bilden[39]), finden sich wenigstens angedeutet, und was sehr wertvoll ist, in einen systematischen Zusammenhang gebracht. Wegen der aus dem Gesagten sich ergebenden Mangelhaftigkeit der Arbeitsweise Tertullians können wir am ehesten erwarten, in einer derartigen Darstellung seine Ansichten möglichst ungetrübt von aller tendenziösen Abzweckung vorzufinden.

Sodann aber bietet die genaue Fixierung des Aufbaues und Fortschrittes der Ausführungen nicht wenig Licht sowohl für die richtige Erkenntnis und die Würdigung der Tragweite der einzelnen vorgebrachten Gedanken, als auch für die Erfassung der geistigen Größe, des Scharfsinns und der Originalität des Autors. Wir lernen seine Arbeitsweise kennen und gewinnen einen Einblick in alle Faktoren, die bei seiner Würdigung zu berücksichtigen sind[40]) [41]).

---

lians, Halle a. S. 1890, 59—60; G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zur griechisch-römischen Philosophie, Leipzig 1901, 14; 28—29.

[38]) Lortz, a. a. O. II, 137. 139. Die Leidenschaft der Rechthaberei, das Urerlebnis bei Tertullians apologetischer Arbeit, führt ihn dazu, daß er alles Maßhalten vergißt; als Beispiele sind die ethisch-praktischen Traktate besonders lehrreich. Lortz II, 191—192; vgl. besonders die trefflichen Ausführungen über die Taktik Tertullians, a. a. O. 185—190. [39]) Vgl. Anm. 35.

[40]) Dadurch soll die Gefahr vermieden werden, die Lortz I, 218 dem Buche von A. Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des 2. Jahrh. mit Recht vorwirft. Indem man die Gedanken der Apologeten (die wenigen rudimentären Beweiselemente) an unserer heutigen Fragestellung mißt, kommt man dazu, ihnen zuviel zuzutrauen; es wird übersehen, wie sehr die Tradition für Inhalt und Form ihrer Theodizee verantwortlich ist. Siehe dazu Gronau, Das Theodizeeproblem. Es ist eben nicht ein wissenschaftliches, sondern ein religiös-praktisches Interesse, das diese Männer in ihrem Schrifttum leitet. — Eine systematische Darstellung der Theodizee Tertullians nicht sosehr nach selbstgewählten Gesichtspunkten wie bei Waibel, sondern in einer aus der Sichtung tertullianischer Texte sich ergebenden Anordnung finden wir bei E. F. Schulze, Elemente einer Theodizee bei Tertullian: Zeitschr. f.

II. Tertullians Verteidigung des Schöpfergottes gegen Marcion

In der gnostischen Bewegung, auch der christlichen Gnosis, d. h. derjenigen Richtung, die sich am meisten dem kirchlichen Christentum nähert[1]), nimmt Marcion eine ganz eigenartige Stellung ein. Sonst stellt sich auch dieser Zweig der Gnosis im allgemeinen dar als „das kühne Unterfangen, die christliche Religion in den Mischmasch der synkretistischen Religionen hineinzuziehen und ihrer besonderen Eigenart zu entkleiden“[2]). Hier, so scheint es, können wir den umgekehrten Vorgang beobachten. Das ganze System Marcions trägt zu deutlich die Spuren eines zur Gnosis abgefallenen Christen an sich[3]). Es wird der Versuch gemacht, gnostische Elemente, und zwar unzweifelhaft wesentlich gnostische Elemente, in das Christentum einzuführen[4]).

Vor allem ruht Marcions Zweigötterlehre „durchaus auf dem Untergrund einer sehr ernsthaften dualistischen Weltanschauung“[5]).

Die Zweigötterlehre ist wohl nicht der direkte Ausdruck des Dualismus; vielmehr scheint es, daß wir in dem bösen Schöpfergott ein Mittelwesen zwischen dem Gott reiner Güte und der ewigen bösen Materie zu erblicken haben. Marcion vereinfacht so die gnostische Lehre von den Mittelwesen und reduziert diese auf ein einziges[6]). Daß Marcion von seinem guten Gott aussagt, er sei ein unbekannter Gott, ebenso wie die Verbindung seines Dualismus mit dem Gegensatz zwischen dem Gott des Alten und dem des Neuen Testaments ist nicht originell; es handelt sich hier um urgnostisches Lehrgut. Vor Marcion hatte Cerdon[7]) diese Lehre ausgebildet, freilich nicht mit der Konsequenz wie Marcion[8]).

---

wissensch. Theol. 1900, 62—104. Aber auch dann noch ist die Gefahr vorhanden, daß man mehr eigene Ansichten vorträgt, als den Autor sprechen läßt, zumal leicht einzelnen Stellen, aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgelöst und ohne Rücksicht auf die vorherrschende Tendenz des Buches betrachtet, eine nicht ganz entsprechende Deutung beigelegt wird.

[4a]) Die übrigen im Schrifttum Tertullians sich zerstreut vorfindenden Theodizeegedanken sollen in einer ergänzenden Arbeit in den hier von Tertullian selbst vorgezeichneten Rahmen eingetragen werden.

[1]) Steffes, Das Wesen des Gnostiz. 55.

[2]) C. Schmidt, Rel. in Gesch. u. Gegenw. II, 1280.

[3]) I Marc 1; CSEL 47, 291, 28—292, 1: *non negabunt discipuli eius priam illius fidem nobiscum fuisse.*

[4]) Eine klare Übersicht der in Marcions Lehre vorhandenen gnostischen Elemente siehe bei A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer 191—192.

[5]) W. Bousset, in Pauly-Wissowa, Realenzykl. f. d. klass. Altertumswissenschaft VII, 1508, 28—30.

[6]) G. Bareille, Art. „Gnosticisme“: Dictionnaire de théologie catholique, VI, Paris 1920, 1460.

[7]) Nach mehreren Antihäretikern, Irenäus, Hippolyt, Epiphanius, ist Marcion von ihm abhängig; vgl.: A. Bill, Zur Erklärung und Textkritik des ersten Buches Tertullians „adversus Marcionem“ (TU 38), Leipzig 1911, 15.

[8]) Vgl. Steffes, Das Wesen des Gnostiz. 206.

Der Doketismus, die Beschränkung des Heiles auf die Seele mit Ausschluß des Körpers, und schließlich auch die antinomistischen Tendenzen sind Folgerungen, die sich aus dem Dualismus von selbst ergeben.

Das neue bei Marcion ist, daß er seine Lehre ausschließlich aus der Heiligen Schrift zu begründen sucht unter völligem Verzicht auf geheime Offenbarungsquellen und persönliche unmittelbare Offenbarungen, die bei den übrigen Gnostikern eine so bedeutende Rolle spielen; auch die Allegorie schaltet er ganz aus, verwendet hingegen umso ausgiebiger die Kritik. Man kann ihn geradezu den ersten Quellenkritiker nennen. Freilich geht er bei seiner Quellenscheidung sehr willkürlich vor. Es ist zu offenbar, daß die Normen, nach denen er die Ausscheidung der angeblichen Zusätze der Judaisten vornimmt, von seinem gnostischen Dualismus diktiert sind[9]). Diese Art der Begründung unter völligem Verzicht auf die abstrusen Spekulationen der übrigen Gnostiker sowie der Umstand, daß er als einziger von den gnostischen Schulhäuptern eine Kirche gründete, machten seine Häresie für die Kirche besonders gefährlich[10]).

„Tertullian hat seiner Bestreitung Marcions fünf Bücher gewidmet. Diese legte er so an, daß jedes Buch sein eigenes Thema hat. Er nahm zuerst eine Scheidung zwischen sachlicher und ur-

[9]) Vgl. A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer 194.

[10]) Man möchte zweifeln, ob „die Abweichung (vom Christentum zur Zweigötterlehre) Marcions wirklich nicht aus kosmologischen oder philosophischen Erwägungen, sondern aus empirisch religiösen Empfindungen heraus, die ihm in der Lektüre des Paulus und des Evangeliums aufgegangen waren, erwuchs", wie Steffes a. a. O. 205—206 wohl im Anschluß an Harnack meint. Ganz werden ja auch diese Motive nicht von der Hand zu weisen sein. Aber die unzweifelhaft gnostische Norm, nach der er seine Herstellung des angeblich ursprünglichen Evangeliums (Lukas) und des Apostels vornimmt, und der von Tertullian wiederholt behauptete Einfluß der heidnischen Philosophie (Praescript. 7; G. Rauschen, Florilegium patristicum, IV, 16; praescr. 30; Rauschen 41: an diesen Stellen läßt Tertullian Marcion von der Stoa abhängig sein. Häufiger setzt er jedoch die Affektlosigkeit des neuen Gottes Marcions in Beziehung zur Lehre Epikurs: I Marc 25; 325, 14. — II Marc 16; 356, 15. — IV Marc 15; 463, 26—28) dürfen nicht außer Acht gelassen werden. Die Annahme freilich, daß Tertullian an diesen Stellen mit seinem philosophischen Wissen prunken will, ist nicht ganz ausgeschlossen; aber auf der anderen Seite dürfen wir nicht vergessen, daß Marcion als reicher Schiffsherr weit herumkam und wie die damalige geistige Lage war, ganz notwendig mit der Popularphilosophie bekannt werden mußte. Das Hauptmotiv, das Marcion bei seiner ganzen Tätigkeit leitete, dürfte das gleiche gewesen sein, das A. Ehrhard als eines der mutmaßlichen Ziele der gnostischen Bewegung überhaupt ansieht (Die Kirche der Märtyrer 130): dem Christentum größere Propaganda- und Anziehungskraft zu sichern.

kundlicher Widerlegung vor. ... Die urkundliche Widerlegung wies er den zwei letzten Büchern zu, die sachliche aber zerspaltete sich für ihn, der wie die anderen Apologeten eine natürliche Gotteserkenntnis abgesehen von der Offenbarung in Christus anerkannte, in die Widerlegung der Gotteslehre und der Christologie. Letztere gab er im dritten Buch, in den ersten zwei setzte er sich mit Marcion über die Gotteslehre auseinander[11]).

Das Einleitungskapitel zum zweiten Buch[12]) gibt uns eine knappe Übersicht über Tertullians Widerlegung dieser Gotteslehre. Das Ziel des ersten Buches war der Nachweis der Nichtexistenz des neuen Gottes Marcions: *alterum deum definientes omnino non esse*[13]). Der Beweis wird aus inneren Gründen geführt: die Einzigkeit und Vollkommenheit des göttlichen Wesens verbieten jeden Dualismus; *falso deo depulso regulis certis et unicam et perfectam praescribentibus divinitatem*[14]). Hier im zweiten Buch unternimmt Tertullian eine Rechtfertigung des Schöpfergottes: *alterum defendentes digne deum esse*[15]). Gegen die Widerlegung des Dualismus nämlich, wie er sie im ersten Buch gab, ließe sich noch immer der Einwand geltend machen, man sei eben aus anderen Gründen gezwungen, trotzdem eine Zweiheit von göttlichen Prinzipien anzunehmen; Marcion brachte besonders zwei Gründe für seine Zweigötterlehre vor: die Tatsache des Übels in der Welt, und die Taten der Gerechtigkeit des Schöpfers, die seine Bosheit bezeugten. Indem nun Tertullian beide Einwände widerlegt, vernichtet er die Wurzeln des gnostischen Irrtums Marcions und gibt so erst seinen Ausführungen im ersten Buch Fundament und Krönung zugleich.

Die konkrete Behandlungsweise, wonach Tertullian im ersten Buch nicht allgemein den Dualismus widerlegt, sondern die Nichtexistenz des neuen Gottes Marcions nachweist, und im zweiten Buch wieder nicht allgemeine Beweisgründe vorbringt, sondern konkret die Güte des Schöpfers aufzeigt, verrät zusammen mit der Tatsache, daß er seinen Ausführungen eine ungemein treffende Formulierung zu geben weiß, seine hervorragende formale rhetorische Bildung.

Dieser Aufgabe entledigt sich Tertullian im ersten Teil des zweiten Buches (Kap. 1—17 einschließlich); weil aber Marcion seine Behauptung von der Bosheit des Schöpfers durch angebliche Beweisstellen aus dem Alten Testament zu belegen suchte, mußte sich Tertullian auch mit diesen Einwänden beschäftigen. Das geschieht im zweiten Teil des Buches (Kap. 18—28). Da diese Widerlegung fast ausschließlich so geschieht, daß Tertullian der verkehrten Schriftauffassung die richtige Auslegung entgegenstellt, werden wir sie in unseren Ausführungen nicht berücksichtigen.

[11]) A. Bill 3f. [12]) II Marc 1; 333. [13]) 333, 8.
[14]) 333, 14—15. [15]) 333, 8—9.

A) Die Voraussetzungen des Theodizeeproblems

1. Die richtige Gotteserkenntnis

Der Schluß des ersten Kapitels[16]) zeigt uns, wie diese ganze Frage für Tertullian eine eminent religiöse Bedeutung hat. Es handelt sich bei ihm da nicht um ein theoretisches Problem, sondern um eine ins ganze sittliche Leben tief eingreifende praktische Frage (siehe auch den Schluß des 2. Kap.)[17]). Hier am Anfang betont Tertullian, wie er im Theodizeeproblem eine Frage der richtigen Gotteserkenntnis sieht. Es ist eine Krankheit der Seele, eine Art geistiger Blindheit, wenn man subjektive Meinungen an Stelle objektiver Tatsachen in der Gotteserkenntnis sprechen läßt[18]), wenn man Gott nicht so sieht, wie er sich uns aus den Werken der Schöpfung[19]) sicher und unzweifelhaft darstellt[20]), ähnlich wie Blindheit oder eine Krankheit der Augen einen verleitet, eine andere bessere Sonne anzunehmen. Durch das *a primordio notus*[21]) und *nedum ante Tiberium*[22]) spielt Tertullian auf seine Ausführungen im ersten Buch an (besonders in den Kapiteln 6—9)[23]). Er wirft Marcion eine völlige Vernachlässigung der natürlichen Gotteserkenntnis vor und bezeichnet diesen Mangel als eine der Quellen

[16]) II Marc 1; 333, 18—21.

[17]) Gotteserkenntnis hier nicht bloß rein theoretisch als eine bloße Angelegenheit des Verstandes genommen, sondern praktisch, als eine Sache und Pflicht des ganzen Menschen, wie ganz klar der Hinweis auf den Ungehorsam am Schluß des Kapitels zeigt.

[18]) Gegenüberstellung von *a primordio notus* 334, 3 und *arbitrio sensus sui*... 334, 7—8.

[19]) Tertullian hält hier fest und betont immer wieder: die Existenz des Schöpfergottes können die Marcioniten gar nicht leugnen (334, 7—8; 21). Die Werke der Schöpfung sind es, die die Existenz Gottes und teilweise auch seine Eigenschaften erweisen. Sonst kennt Tertullian eine doppelte Quelle unserer natürlichen Gotteserkenntnis: neben den Werken der Schöpfung auch das Zeugnis der Seele (Ap. 17, 4. — I Marc 10; 303, 21—22: *habet deus testimonia: totum hoc quod sumus et in quo sumus*). Vgl. K. Gronau, Das Theodizeeproblem 20: „Nach der stoischen, besonders von Poseidonios beliebten Zweiteilung sowohl aus der Offenbarung Gottes in der sinnfälligen Natur, als auch aus der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele." Die Beschränkung auf die Schöpfungswerke allein erklärt sich leicht aus dem Zweck des ganzen Buches: den Schöpfergott zu verteidigen, gerade aus den Schöpfungswerken seine Güte nachzuweisen. Damit richtet sich Tertullian gegen die Gnosis Marcions, wonach die Welt als Erzeugnis des bösen Schöpfers schlecht ist.

[20]) 334, 19. — Als *omnipotens dominus et conditor* (334, 2—3); seine Existenz und teilweise seine Eigenschaften sind daher bekannt (334, 20—21).

[21]) 334, 3. [22]) 334, 5.

[23]) Vgl. S. 328f. über die Normativität des Schöpfergottes.

seiner Häresie, d. h. seiner Zweigötterlehre. Umgekehrt, läßt man die natürliche Gotteserkenntnis zu ihrem Recht kommen, so gewinnt man auch für die Beurteilung des Schöpfergottes den rechten Maßstab. Wir verstehen, warum Tertullian das gerade am Anfang betonen muß. Von Kapitel 3 ab will er ja zeigen, wie eine objektive Gotteserkenntnis auf Grund der Schöpfungswerke zustandekommt, d. h. wie sich aus den Schöpfungswerken die Güte des Schöpfers ergibt.

Marcion stützt seine Offenbarungserkenntnis ganz auf die Heilige Schrift, sie scheint also durchaus objektiv fundiert zu sein. Aber in Wahrheit muß er doch einem extremen Subjektivismus verfallen. Abgesehen davon, daß die Seele eine Schöpfung des Demiurgen ist, also etwas Böses, so daß ihr natürlicherweise das Organ für die Aufnahme der Offenbarung des guten Gottes fehlt[24]; die Offenbarung tritt unvermittelt, als etwas ganz Neues an die Seele heran, was in keinem Zusammenhang steht mit der Vergangenheit[25] und damit mit dem Alten Testament, dessen Urheber der Schöpfergott ist. So fehlt jedes Kriterium für die Beurteilung dieser Offenbarung, und tatsächlich ist äußerster Willkür freier Spielraum gelassen[26]. Demgegenüber dient der Hinweis Tertullians auf die natürliche Gotteserkenntnis nicht bloß ihrer Betonung neben der Offenbarungserkenntnis, sondern es soll damit vor allem hervorgehoben werden, daß sie das notwendige Fundament bildet, auf dem die Offenbarungserkenntnis aufruhen muß, und daß ihre Formalelemente die Kriterien abgeben für die Beurteilung und für die Annahme der Gottesoffenbarung[27].

Neben der Gewißheit, womit wir zur Erkenntnis des Daseins und auch der Eigenschaften Gottes gelangen, ist es ihm hier vor allem auch darum zu tun, besonders die Begrenztheit jeder menschlichen Gotteserkenntnis als Folge der Größe und Erhabenheit Gottes einzuschärfen. Sie kann von den Menschen nicht allseitig erkannt werden, sonst wäre sie eben keine göttliche Größe[28]. Die Nichtbeachtung auch dieser Eigenschaft unserer Gotteserkenntnis ist die zweite Quelle der Häresie Marcions, oder wenigstens ein Anlaß dazu. Die Spitze gegen die „Gnosis", für die es in Gott keine Dunkelheiten gibt, mag man in dem *et accusas quasi sciens, quem si scires, non accusares*[29] ausgesprochen finden.

---

[24]) J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus 216; A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer 192: „[Marcion] ...sprach allen Menschen die Empfänglichkeit für das Evangelium vom guten Gott zu; damit setzt er sich aber in Widerspruch mit seiner Kosmologie; denn diese Empfänglichkeit läßt sich nicht vereinbaren mit der Erschaffung des Menschen nicht bloß dem Körper, sondern auch der Seele nach durch den Demiurgen."

[25]) Steffes a. a. O. 287. [26]) Steffes, a. a. O. 215.

[27]) Vgl. L. Fuetscher S. J., Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian: ZkTh 51 (1927) 19ff.: Die Kriterien für die Gewißheit des Daseins Gottes.

[28]) II Marc 2; 334, 25—26. [29]) 334, 22—23.

In diesen Worten mehr zu erblicken, also auch die Betonung des Glaubens gegenüber der Gnosis, wird durch nichts nahegelegt.

Daß die Begrenztheit unserer Gotteserkenntnis sich nicht bloß notwendig aus dem Erkenntnisgegenstand, der göttlichen Größe, ergibt, sondern auch aus der Art, wie wir Gott erkennen, analog aus den Schöpfungswerken, ist ein Gedanke, der auch Tertullian nicht ganz fremd ist, wenn er ihn auch nirgends klar ausgesprochen hat. Er hebt für den Schöpfergott neben der Gewißheit von seinem Dasein eigens hervor: *quem non scias nisi ex parte qua voluit ipse*[30]).

Es nützt nichts, daß Marcion dem Schöpfer den Gottesnamen beläßt; durch seine Einwendungen spricht er ihm das göttliche Wesen ab[31]).

Tertullian weist hier durch die Unterscheidung von *nomen* und *substantia nominis* auf I Marc 7 hin. Dort hat er im vorhergehenden 6. Kapitel gezeigt, wie eine Zweiheit höchster Wesen bei angenommener Ungleichheit derselben einen Widerspruch in sich schließt. Gott sein heißt höchstes Gut sein; wenn also beide von Marcion angenommenen Wesen Gott sind, sind sie beide höchstes Gut, infolgedessen nicht mehr verschieden in ihrem Wesen, also gleich. Die Ausflucht Marcions[32]), daß man mit dem Namen Gott auch sonst verschiedene Wesen bezeichnet, lehnt Tertullian (abgesehen davon, daß dieser Einwand gegen den guten Gott Marcions spricht) eben durch die Unterscheidung von *nomen* und *substantia nominis* ab. Wenn er den Schöpfergott *summum magnum* sein läßt, so läßt er sich nicht durch den Namen verleiten, sondern er schreibt ihm diese Bezeichnung wegen seiner göttlichen Substanz zu. Wenn Marcion für seinen Gott das *summum magnum* in Anspruch nimmt, so doch auch nur wegen seines göttlichen Wesens, nicht weil er den Namen Gott hat[33]).

Das Zeugnis der Heiligen Schrift für die Unerforschlichkeit göttlicher Heilsratschlüsse dient als Beweis für die Unbegreifbarkeit göttlicher Größe. Was in Gott ist, kann nur von Gottes Geist vollkommen erfaßt werden[34]); menschliche Denk- und Anschauungsweise versagt bei der Beurteilung göttlichen Wesens vollständig[35]). Kennzeichen einer wahren Gotteserkenntnis ist es daher, sich in ihre Grenzen zu bescheiden[36]) und sich nicht zum Richter über göttliche Anordnungen aufzuwerfen[37]).

---

[30]) 334, 20—21. [31]) 334, 23—24.

[32]) I Marc 7; 298, 17—299, 29.

[33]) Zum Ganzen siehe A. Bill 32; die Unterscheidung ist von Athenagoras, der sie gegenüber den heidnischen Göttern geltend macht. Er spricht einer Mehrheit von Göttern die Fähigkeit ab, zugleich alle die *substantia nominis* zu besitzen.

[34]) 335, 10. [35]) 335, 16. [36]) 334, 21.

[37]) 335, 9. — Die Berufung auf die Undurchdringlichkeit der Wege der göttlichen Vorsehung bei der Lösung der Frage nach dem physischen Übel war auch eine in der Stoa oft verwendete Erklärung (K. Gronau, Das Theodizeeproblem 57). Dadurch, daß Tertullian diesen Gedanken an die Spitze stellt, und auf die Größe und Erhabenheit des göttlichen Wesens hinweist, gibt sich seine

Ganz unzweideutig hebt Tertullian hervor, wovon die richtige Gotteserkenntnis abhängt: vom gläubigen Gehorsam gegen das göttliche Gebot, auch wenn es als Torheit erscheint[38]). Weil Adam seine Willensmeinung der göttlichen vorzog[39]), hat er Gottes Freundschaft verloren und zugleich damit die Möglichkeit, zu einer umfassenden Erkenntnis Gottes zu gelangen[40]). Zur Sklavenarbeit des Landbaues verurteilt, atmete der Mensch infolge dieser der Erde zugewandten Beschäftigung aus der Erde den Geist der Welt ein und vererbte ihn seiner ganzen Nachkommenschaft[41]). Der Vergleich der Sünde Adams, die er als Häresie bezeichnet, als ein Vorziehen der eigenen Meinung vor der Gottes, mit der Häresie Marcions, die Gott noch obendrein lästert, indem sie ihm die Güte abspricht und ihn als Richter nicht anerkennt, dient ihm dazu, Marcion zu verhöhnen: im Vergleich zu ihm war Adam ein *rudis admodum haereticus*[42]).

2. Die Güte des Schöpfers in sich und in seinen Werken

Mit dem Kapitel 3 beginnt Tertullian das eigentliche Thema dieses Buches, die Untersuchung der Güte des bekannten Gottes, d. i. des Schöpfergottes. Darüber hat Tertullian teilweise schon im ersten Buch gehandelt (in den Kapiteln 13 und 14).

I Marc 9—12 hat Tertullian die Normativität des Schöpfergottes für jeden anderen, auch den neuen Gott Marcions aufgestellt und nachgewiesen. Sie bildet die Grundlage seiner ganzen Argumentation gegen den neuen Gott Marcions. Das ältere muß die Norm abgeben für das spätere, oder, was damit gleichbedeutend ist, wie sich aus den unmittelbar folgenden Ausführungen ergibt, das Feststehende, Gewisse, die Norm für das Ungewisse, für das, was noch in Untersuchung steht[43]). Diese Regel ist nur dann nicht anwendbar, wenn es sich um Dinge handelt, deren wesentliche Beschaffenheit eine verschiedene ist. Das ist aber nicht der Fall

---

Darstellung deutlich als eine Weiterbildung und zugleich Begründung des ihm bekannten stoischen Argumentes zu erkennen. — Über die Unzulänglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis bei Tertullian vgl. auch L. Fuetscher, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian: ZkTh 51 (1927) 32.

[38]) 335, 20—21. [39]) 336, 2—3.

[40]) 335, 22—23. — *Animalis* (335, 27) ist die Übersetzung von ψυχικός in Anlehnung an die Stelle I Kor 2,14. Jedoch hat es hier nicht die montanistische Bedeutung (d. i. Katholik), die es bei Tertullian sonst in seinen montanistischen Schmähschriften hat. Vgl. St. W. J. Teeuwen, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian, Paderborn 1926, 36 Anm. 2.

[41]) Dieser Gedanke ist ein Schulbeispiel für die massive und derbe, allzu konkrete Anschauungsweise Tertullians, wofür uns übrigens noch genug Beispiele begegnen werden.

[42]) 336, 5.

[43]) Über die Herkunft und Verwendung dieses Topos vgl. A. Bill 36f.

beim Vergleich des neuen Gottes Marcions mit dem Schöpfergott; *cum vero duo dii proponuntur, communis est illis status principalis, quod enim deus est, ambo sunt: innati, infecti, aeterni*[44]). Nun ist aber der Schöpfergott immer bekannt gewesen: aus seinen Werken; also hätte auch der Gott Marcions sich durch eine Schöpfung offenbaren müssen, zumal besondere Gründe dafür vorhanden waren[45]). Ja, diese Schöpfung hätte größer und erhabener sein müssen, weil auch der gute Gott nach Marcion größer und erhabener ist als der Schöpfergott[46]). Wenn dieser gute Gott keine Schöpfung aufzuweisen hat, so folgt, daß er überhaupt nicht existiert. Dieser Folgerung suchte sich Marcion dadurch zu entziehen, daß er durch Verhöhnung der Werke des Schöpfers diese als Norm für eine etwaige Schöpfung seines guten Gottes ablehnt[47]). Das ist der Anlaß, daß Tertullian in den beiden Kapiteln 13 und 14 die Gotteswürdigkeit der Welt verteidigt[48]). In den Kapiteln 15—17 sichert er diese Folgerung durch die Widerlegung der Behauptung Marcions, sein Gott hätte auch eine Welt, wenn auch eine unsichtbare, aufzuweisen.

In diesem Buch hat Tertullian ein anderes Ziel. Es ist ihm nicht um die Gotteswürdigkeit der Welt zu tun, sondern um ihre Güte. Der Haupteinwand Marcions gegen den Schöpfergott steht ihm vor Augen: die Zulassung des Sündenfalles. Es gewährt einen hohen Genuß, zu sehen, mit welcher Meisterschaft Tertullian seiner Lösung vorarbeitet; daß nämlich für die Sünde der freie Wille des Menschen allein verantwortlich gemacht werden muß. Schon die Betonung der unzulänglichen Gotteserkenntnis am Anfang des ganzen Buches dient diesem Ziel: für alle Fragen, die mit dem Geheimnis geschöpflicher Freiheit gegeben sind, wird sich nie eine restlose Lösung finden lassen. Dann geht er daran, durch die eingehende Darlegung der Güte der Schöpfungswerke eine *praescriptio* zu schaffen für die Güte des Menschen. Im 4. Kapitel, wo er sich dieser Aufgabe unterzieht, finden wir wieder nichts Überflüssiges, kein nutzloses und wirkungsloses Wiederholen schon vorher gebrachter Beweise[49]), sondern alles ist in straffer, meisterhafter Weise auf das eine hingeordnet: die Güte Gottes gerade in bezug auf den Menschen recht hervortreten zu lassen. Vom Standpunkt der Zielstrebigkeit aus gesehen ist das 4. Kapitel geradezu eine Glanzleistung. Noch bevor er so seine positive Lösung des Problems des Übels gibt, erreicht er auf diese Weise, daß die These Marcions vom bösen Schöpfergott völlig ungerechtfertigt erscheint.

[44]) I Marc 9; 302, 11—13.

[45]) I Marc 12; 305, 15—24. — A. Bill 46.

[46]) I Marc 9; 301, 12—13. — 11; 305, 22—24.

[47]) Bill 48.

[48]) Er wandelt hier die bekannten Bahnen der überlieferten Apologetik; nur der letzte Gedanke von der Bedeutsamkeit auch des Kleinen in der Welt ist selbständiges Gedankengut Tertullians; Bill 55—56.

[49]) I Marc 13 u. 14; dazu besitzt er zu viel rhetorische Schulung.

Hier im 3. Kapitel ist es für Tertullian eine Selbstverständlichkeit, daß eine Schöpfung das unumgängliche Mittel ist, daß Gott bekannt wird[50]). Daß er diese Selbstverständlichkeit nicht weiter begründet, erklärt sich daraus, daß er darüber im ersten Buch eingehend gehandelt hat. Tertullian verwendet seine Lieblingsidee, die *praescriptio,* um schon hier dem, worauf es ihm in diesem Buch hauptsächlich ankommt, dem Nachweis, daß die Verleihung der Willensfreiheit an den Menschen ein Zeugnis für die Güte und Weisheit Gottes ist, vorzubauen. Die Betrachtung der Schöpfungswerke, die vor der Erschaffung des Menschen liegen, geben uns zugleich mit der Erkenntnis des Daseins Gottes auch die Erkenntnis seiner Güte[51]); so hat der Verstand eine feste Grundlage und Norm gewonnen, die ihm auch bei der Betrachtung der nachfolgenden Schöpfungswerke (damit ist die Erschaffung des Menschen und die Verleihung der Willensfreiheit gemeint) die Richtung weist[52]).

Tertullian nimmt das Ergebnis vorweg: die Prüfung der Güte des Schöpfergottes wird ergeben, daß sie eine gotteswürdige ist. Indem er nun aber hier daran denkt, daß er eine ähnliche Aufgabe bereits im ersten Buch erledigt hat, nämlich die Prüfung der besseren Güte des Gottes Marcions, will er auch hier die gleichen Gesichtspunkte anwenden, um zu einem entgegengesetzten Resultat zu gelangen[53]). So kommt er zunächst von seinem ursprünglichen Plan, aus den Schöpfungswerken die Güte des Schöpfers zu zeigen, ab, denn die Prüfung der Güte Gottes im ersten Buch, Kapitel 22—24 und hier geschieht nach anderen Gesichtspunkten. Erst im 4. Kapitel kehrt er zu seiner ursprünglichen Absicht zurück. Im ersten Buch hat Tertullian drei Regeln für die Prüfung der göttlichen Güte aufgestellt: sie muß *naturalis, rationalis, perfecta* sein[54]). Er hält hier nicht die gleiche Reihenfolge ein: er be-

[50]) K. A. H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Köln 1882, hat hier (2. Band, 174): in welcher Weise er bekannt geworden sei; es soll aber wohl heißen: in welcher Schöpfung. Offenbar liest er *condicio* statt *conditio,* wie es Kroymann CSEL 47, 336, 10 hat. Schon daß es heißt *in qua conditione* könnte den Beweis für die Richtigkeit der letzteren Annahme bilden; im entgegengesetzten Falle müßte ja bloß *qua conditione* stehen. Sodann ergibt sich diese Lesart aus der Bedeutung, die der Schöpfungsgedanke bei Tertullian in der Gotteserkenntnis hat.

[51]) 336, 10—11.

[52]) Vgl. die später in Kapitel 6 eingeschärfte Regel; hier ist das gleiche, wenn auch weniger klar ausgesprochen.

[53]) 336, 15—16.

[54]) H. Kellner, 2, 155 übersetzt 318, 23: da wird es natürlich gewisse Regeln geben, um die Güte des Schöpfers zu prüfen. Es steht aber da: *ad examinandam dei bonitatem,* also ist der Sinn: um die Güte eines Gottes zu prüfen.

ginnt mit einem Moment der *rationalitas* dieser Güte: sie betätigt sich nicht, wie die Güte des Gottes Marcions, am fremden Objekt[55]); den Gegenstand ihrer Anerkennung schafft sie sich selbst, aus eigenem[56]).

Über die Vollkommenheit der Güte des Schöpfergottes sagt er in diesem Zusammenhang nichts; die ergibt sich vielmehr klarer aus der Betrachtung der Schöpfungswerke, worauf er gleich eingehen wird; sodann aber können wir daraus ersehen, daß das Hauptgewicht auf dem Nachweis der *naturalis bonitas* liegt[58]), sowie ja schon im ersten Buch darauf die größte Sorgfalt verwendet wurde, d. h. auf dem Nachweis der Ewigkeit der göttlichen Güte; *naturalis* bedeutet ja wesensmäßig[59]) und da es sich um Gott handelt, ist es so viel wie ewig.

Die Harmonisierung beider Stellen bereitet einige Schwierigkeiten. Daß sie aufeinander zu beziehen sind, ist ganz offenbar. Tertullian selbst weist[60]) darauf hin. Daß er ferner II, 3 zweimal von der Güte Gottes verneint, daß sie *repentina, obventicia, provocaticia* sei[61]), ist ein deutlicher Gegensatz zum Gott Marcions und zugleich ein Hinweis auf I, 22; 319, 4, auf das *obventicia* und *extranea*. Die ausdrückliche Hervorhebung, daß die Güte Gottes *aeterna, Deo ingenita* ist, weist in die gleiche Richtung[62]). Denn auch I, 22 ist *naturalis*, von Gott ausgesagt, gleich *aeternus*[63]). Nun führt Tertullian II, 3 in sehr schöner

---

Diese Regeln gelten nicht nur für den Schöpfer, sondern ebenso auch für den Gott Marcions, ja gerade dessen Güte wird an dieser Stelle geprüft.

[55]) Vgl. A. Bill, 81—82. Dieser Vorwurf, daß nämlich der gute Gott Marcions kein Recht hätte auf den Menschen des Schöpfergottes, wurde von allen Bestreitern Marcions erhoben. Über die Beziehung dieses Einteilungsschemas zur Definition Gottes und weiterhin zur stoischen Einteilung der Philosophie vgl. A. Bill 82—83.

[56]) Subjekt dieses Satzes ist nicht *deus*, wie Kellner annimmt, sondern *bonitas dei*, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang ergibt (336, 17—18).

[57]) Später im 6. Kapitel kommt er nochmals zurück auf die *rationalitas*. Allerdings bringt er dann nicht neue Beweismomente bei, wie er es I, 23 und hier tut, sondern er argumentiert aus der notwendigen Verbindung der *bonitas* und *rationalitas*.

[58]) Das ist ein echt stoischer Gedanke. Vgl. Rauch 46; Schelowsky 68.

[59]) Vgl. unten Anm. 63. [60]) 336, 15—16.

[61]) 336, 25—26; 337, 6—7.

[62]) Von *ingigno*, also eingeboren, nicht ungeboren; vgl. A. Bill 79, und I Marc 25; 325, 4—5, wo bei der Rekapitulation nicht *naturalis*, sondern *ingenitus* steht.

[63]) „*Naturalis* bedeutet also etwas, was zu dem Wesen der Sache gehört und steht im Gegensatz zu *obventicia et extranea*, dem, was von außen zum Wesen der Sache hinzutritt. *Naturalis* ist also hier dasselbe wie wesensnotwendig. Daraus nun leitet Tertullian ab, daß die Eigenschaften Gottes ewig sein müssen, weil Gottes Wesen eben für ihn die *aeternitas* ist." A. Bill 79. — Dafür, daß

Weise die Ewigkeit, oder was das gleiche bei ihm ist, die *naturalitas* der Güte Gottes zurück auf Gottes ewiges Wissen, also auf eine innergöttliche Tätigkeit. Gott wußte vorher, noch bevor es irgend ein Geschöpf gab, das ihn erkennen konnte, daß die Erkenntnis und der Besitz Gottes ein hohes Gut sei. Deshalb wollte er nicht in alle Ewigkeit verborgen bleiben, d. h. er wollte seine höchste Güte in Tätigkeit treten lassen[64]). Dieser Willensentschluß Gottes, ewig wie sein Wissen, ist die erste Äußerung der göttlichen Güte. Damit ist der Einwand gegen die Normativität des Schöpfergottes, daß auch seine Güte einmal einen Anfang genommen habe, gemäß der christlichen Lehre, daß die Schöpfung in der Zeit erfolgt ist, von vornherein abgeschnitten. Die Zeit nimmt ihren Anfang mit Beginn der schöpferischen Wirksamkeit der göttlichen Güte; also ist diese, weil von ihr der Anfang herkommt und der Ursprung jedes Zeitverhältnisses, ewig.

Anders ist die Lage bei I, 22. Dort wird die Ewigkeit der Güte gefolgert aus ihrer notwendigen ewigen Betätigung nach außen[65]). Wenn sie sich nämlich nicht ständig betätigt, sondern ruht, kann man sie nicht mehr für natürlich, d. i. wesensnotwendig ansehen[66]), damit auch nicht als ewig und nicht gotteswürdig[67]). Nun hat die Güte des Gottes Marcions lange Zeit geruht, also ist sie keine wesenhafte. Damit ist eine innere Unmöglichkeit eines Anfangens der Güte gezeigt[68]). Da man aber zugleich die Nichtbetätigung der Güte zurückführen muß auf eine freie Willensäußerung des Gottes Marcions[69]), ergibt sich auch die moralische Unmöglichkeit eines Anfanges der Güte des besseren Gottes Marcions. Denn in wessen Hand die Verhinderung einer Handlung liegt, dem wird sie, wenn sie doch eintritt, angerechnet[70]). In dieser Weise aber ist der Gott Marcions verantwortlich für die bösen Taten des Schöpfergottes, zu vergleichen mit einem Arzt, der die Krankheit sich verschlimmern läßt, um mit desto mehr Ehre für sich einzugreifen[71]). Tertullian übersieht, daß die gleichen Einwände gegen das Christentum überhaupt gemacht werden konnten, warum denn nämlich die Erlösung nicht früher erfolgt sei (abgesehen davon, daß sein Prinzip, womit er die

---

die Ewigkeit die *substantia dei* konstituiert, vgl. I Marc 3; 293, 22—25; I Marc 7; 299, 15—16. — Vgl. ferner I Marc 15, wo aus der Ewigkeit des Raumes dessen Göttlichkeit gefolgert wird, und Adv. Hermog. 4; CSEL 47, 130—131, wo die gleiche Folgerung aus der Ewigkeit der Materie gezogen wird. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, 48.

[64]) Über den stoischen Ursprung des Gedankens, daß Gott den Menschen aus Güte und Liebe schuf und für die Gotteserkenntnis bestimmt habe, vgl. K. Gronau, Das Theodizeeproblem 74, bes. Anm. 2.

[65]) 319, 3—9. [66]) 319, 14. [67]) 319, 21.

[68]) Vgl. De an. 43, CSEL 20, 370, 25: *animam ... numquam succidere quieti, alienae scilicet a statu immortalitatis,* und De an. 45; 374, 1. — Demnach müssen auch alle göttlichen Eigenschaften, weil sie ja ewig sind, eine ewige Betätigung aufweisen.

[69]) *Non posse quid Deo non licet,* 319, 13. — *Igitur cum constet ... voluntate potius eam quam infirmitate cessasse,* 319, 28.

[70]) 320, 4—5.

[71]) Vgl. dazu auch II Marc 28; 375, 1—4. Über den Gedanken der Verantwortlichkeit des guten Gottes für die Taten des Schöpfers in der altchristlichen Literatur vgl. A. Bill 80.

moralische Unmöglichkeit nachweisen möchte, anfechtbar ist, weil er es allgemein und bedingungslos ausspricht; in dieser Form ist es auch gegen seine Lösung, warum Gott den ersten Sündenfall zugelassen habe, gerichtet).

Als Ganzes lassen sich diese Ausführungen Tertullians nicht retten; ist die Behauptung einer ewigen Betätigung der göttlichen Güte richtig, solange man nur die innergöttliche Tätigkeit im Auge hat, so wird diese Behauptung in dem Moment falsch, da man sie auch auf die Tätigkeit Gottes nach außen anwendet.

Dieser Unterschied scheint Tertullian nicht klar geworden zu sein. Wir können darin wohl das Nachwirken des stoischen naturalistischen Gottesbegriffes sehen, wonach der göttliche Logos gleichsam die Seele der Welt ist, wenn auch Tertullian sonst die Transzendenz Gottes, die er aus dem katholischen Glauben hat, festhält.

Vielleicht wird uns aber alles verständlicher, wenn wir uns vor Augen halten, daß Tertullians Streben im ganzen ersten Buch darauf gerichtet ist, die Notwendigkeit einer Offenbarung durch Schöpfung gegenüber jeder andern unmittelbaren Offenbarung und als notwendige Grundlage dafür darzutun. Ausführlich hat er ja auch I, 12 dargetan, daß der gute Gott Marcions keinen Grund hatte, sich nicht zu offenbaren. Und so betont er hier, daß die Frage der *naturalis bonitas* zusammenhängt mit der in Kapitel 17 berührten Notwendigkeit einer uranfänglichen Offenbarung (durch Schöpfung), weil ja die Güte Gottes das ist, wodurch er sich nach Marcion offenbart[72]). Für den Gott reiner Güte Marcions, der ja als einzige konstitutive Eigenschaft nur Güte besitzt, kommt eine Nichtbetätigung tatsächlich einem Nichtvorhandensein gleich, weil er ja nichts anders betätigen kann, als nur seine Güte[73]). Den gleichen Gedanken führt übrigens Tertullian selbst an (I, 24 Ende), wo er gegen die Vollkommenheit der Güte des marcionitischen Gottes verschiedene Einwände erhebt. Er fühlt selbst heraus, daß die gleichen Einwände irgendwie auch gegen den Schöpfergott gerichtet sind. Beim Gott reiner Güte nämlich mußte die Auswirkung der Güte sich anders zeigen als beim Schöpfergott, der außerdem Urheber, Richter und beleidigter Herr des Menschengeschlechtes ist[74]).

Im Gegensatz zu dieser ewigen Güte des Schöpfergottes steht die Güte des Gottes Marcions. Sie muß erst einen Anlaß abwarten, um in Tätigkeit treten zu können, nämlich die Bosheit und Schlechtigkeit des Schöpfergottes[75]). Etwas vermißt man: ein Eingehen auf die Frage, ob denn der gute Gott Marcions die Bosheit des Schöpfergottes nicht vorausgewußt habe. Tertullian nimmt offenbar an, daß er ein solches Vorauswissen nicht besaß[76]).

---

[72]) 319, 3—12. A. Bill 79.

[73]) Daß die Güte als einzige Eigenschaft Gottes in sich widerspruchsvoll ist, das läßt Tertullian an unserer Stelle (I, 22) dahingestellt sein. Darauf kommt er I, 25 zu sprechen.

[74]) I, 24; 324, 27—325, 1.

[75]) II Marc 3; 337, 11. — Vgl. I, 22; 319, 6—9.

[76]) Kellner 2, 175 übersetzt den letzten Absatz: *si tamen malitia* ... (337, 11—12): wofern nämlich die Schlechtigkeit von der Güte in Dienst genommen werden konnte. Offenbar bezieht er das also auf den guten Gott Mar-

Das 4. Kapitel bringt zu Anfang das Eingehen auf die Werke der Schöpfung, die vor der Erschaffung des Menschen liegen. Darauf hat Tertullian zu Anfang des 3. Kapitels hingewiesen[77]). Meisterhaft und in geradliniger Zielstrebigkeit, die jede, besonders hier naheliegende Gefahr des Abschweifens und unzweckmäßiger Wiederholung meidet, weiß er die ganze Schöpfung unter einem großen Gesichtspunkt darzustellen: unter dem der fürsorgenden Güte Gottes für den Menschen, die darauf bedacht ist, dem für Gottes Erkenntnis bestimmten Menschenwesen eine großartige Wohnstätte zu bereiten[78]). Die Güte des Schöpfungswerkes beweist Tertullian aus der Hl. Schrift[79]). Gott bedient sich eines sehr vortrefflichen Gehilfen zu seinem guten Werk: seines Wortes. Das soll die Stelle aus Ps 44,2 beweisen, mit welchem Recht lassen wir dahingestellt. Uns interessiert das eine, zu sehen, mit welchem Geschick er diesen Nachweis der Güte der Welt mit einem neuerlichen Angriff auf Marcions Zweigötterlehre verbindet, nicht ohne daß dabei für Marcion und seine Lehre recht sarkastische Bemerkungen fallen[80]).

Marcion hatte die Stelle Lk 6,43[81]) nebst Is 45,7[82]) als Schriftbeweis, oder doch wenigstens als Ausgangspunkt für seine Zweigötterlehre benützt. Dieses Bild greift Tertullian auf; das Wort ist die erste vortreffliche Frucht des Baumes, nämlich des Schöpfergottes. In der nun folgenden Stelle: *Imperitissimus rusti-*

---

cions, der die Schlechtigkeit des Schöpfergottes in Dienst genommen hätte. — Vorzuziehen ist eine andere Auffassung: wofern die Schlechtigkeit von der Güte begangen werden konnte; es würde sich dieser Schlußsatz dann auf den Schöpfergott beziehen. Tertullian hat soeben die erste Äußerung der Güte des Schöpfergottes gezeigt; bei der Erwähnung der marcionitischen Lehre von dessen Schlechtigkeit möchte er hier gleich eine Folgerung aus seiner bisherigen Widerlegung ziehen: aber von einer Schlechtigkeit beim Schöpfer zu reden ist ein Unding.

[77]) 336, 9—14.

[78]) 337, 13—19; 338, 4—5. — *Igitur cum cognoscendo deo hominem prospexisset bonitas dei ipsius* (337, 13—14) übersetzt Kellner 2, 175: da also die Güte Gottes selbst Vorsorge getroffen hatte, daß der Mensch zur Erkenntnis gelange. Besser wohl: da die Güte Gottes den Menschen für die Gotteserkenntnis vorausbestimmt hatte.

[79]) Gegen Marcion, der die Hl. Schrift des Alten Bundes als Dokument für die Bosheit des Schöpfers ausgab, mußte sich die Verwendung von Beweisen gerade aus ihr für die Güte des Schöpfers besonders nahelegen. Die rein philosophischen Beweise für die Güte des Schöpfers aus der Zweckmäßigkeit der Welt hatte Tertullian schon im 1. Buch in den Kapiteln 13 und 14 gebracht; vgl. oben 328f.

[80]) *Imperitissimus rusticus,* II Marc 4; 337, 22. *blasphemiae surculus* 337, 23—24.

[81]) 292, 18—19.

[82]) 292, 24.

cus... ist mit *imperitissimus rusticus* ganz offenbar Marcion gemeint; *in malam bonam inseruit*[83]), das ist eine deutliche Anspielung auf die Zweigötterlehre: der schlechte Baum, auf den der gute aufgepfropft wurde, ist der böse Schöpfergott (d. i. seine bösen Werke); sie zu verbessern, ist die Aufgabe des guten Gottes[84]). *Blasphemiae surculus:* das wäre dann der gute Gott Marcions. *Blasphemiae,* weil seine Aufstellung eine Lästerung des Schöpfergottes in sich schließt. Im Folgenden setzt Tertullian das Bild fort; die Schöpfungsworte Gen 1, 3. 4 sind gute Früchte des Wortes, ebenso die Segensworte über die gute Schöpfung. *Ut tibi totus deus commendaretur:* wieder eine Anspielung auf die Zweigötterlehre. Kellner übersetzt hier sehr gut: um sich dir als der ganze Gott zu empfehlen. Marcion hat mit seiner Zweigötterlehre Gott gleichsam in zwei Hälften geteilt. Wenn Tertullian am Schluß seines Beweises zusammenfassend noch einmal betont: den Fluch auszusprechen verstand das Wort noch nicht[85]), die Welt bestand bis dahin nur aus ganz guten Bestandteilen, so soll damit sowohl Marcions Lehre vom bösen Schöpfergott getroffen werden, als auch ein Hinweis gegeben werden auf II Marc 11 ff., wo Tertullian die Vereinbarkeit von Güte und Gerechtigkeit (letztere nach Marcion eine angebliche Äußerung der Bosheit des Schöpfers) dartut[86]).

Keine geringere Meisterschaft entwickelt Tertullian in der nun folgenden Darstellung der Erschaffung des Menschen. Hier mußte es ihm ja vor allem darauf ankommen, die Güte des Schöpfers recht ins Licht zu setzen. Um das gleich von Anfang an zu betonen, nennt er die ganze Würde des Menschen: *imago et similitudo dei*[87]). Bei seiner Erschaffung hat die Güte sozusagen ihre höchste Kraft und größte Liebe und Zärtlichkeit entfaltet[88]). In jedem Zug des Schöpfungsberichtes, Tertullian hebt das ausdrücklich hervor, ist nur das Walten der göttlichen Güte zu sehen, nichts anderes. Sehr schön ist die Begründung dafür, daß auch das Gesetz im Paradies ein Ausfluß der Güte Gottes ist[89]). Die gesetzgebende und richterliche Tätigkeit des Schöpfers war ja nach Marcion ein Beweis für seine Schlechtigkeit. Gerade das

[83]) Daß es nicht heißen kann: *malam in bonam,* wie Kroymann (337, 23) will, ergibt sich von selbst aus der Analyse der Gedanken Tertullians.

[84]) Kellner, 2, 175 übersetzt: Nur ein unerfahrener Landwirt pfropft einen guten Baum auf einen schlechten. Hier steht aber *inseruit,* d. h. hat gepfropft; das ist ohne weiteres verständlich, wenn wir eine Anspielung auf Marcion und seine Zweigötterlehre annehmen.

[85]) 338, 2—3.

[86]) Es ist eine Eigentümlichkeit Tertullians, später ausführlich zu behandelnde Punkte vorher kurz anzudeuten; zugleich ist das auch ein Beweis dafür, wie sorgfältig durchdacht und konzipiert das Ganze ist.

[87]) 338, 7.

[88]) *Operantior bonitas* 338, 8; *non imperiali verbo. sed familiari manu, etiam verbo blandiente praemisso* 338, 9.

[89]) Tertullian gibt die Begründung in einer sehr kunstvoll gebauten viergliedrigen Periode (338, 20—27). Auf den Hauptsatz *bonitas irrogarit* mit seiner

Gegenteil ist der Fall; es ist der Sorge Gottes entsprungen, daß der Mensch ihm anhange. Ohne das Gesetz wäre der Mensch in der gleichen Lage wie seine Diener, die Tiere; seine Freiheit käme in diesem Falle einem Verstoßensein von Gott gleich. So aber bedeutet das Gesetz für ihn nur einen Vorzug, und zugleich ist dieser Vorzug auch das einzige der Vernünftigkeit des Menschen Entsprechende: in freier Selbstentscheidung soll er sich selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat[90]). Tertullian hat so unvermerkt und wie von selbst den Hauptkontroverspunkt, die menschliche Freiheit, eingeführt. In der Art, wie er es tut, mag man schon die Lösung wenigstens angedeutet finden: indem er betont, daß Gott mit dem Menschen durchwegs nur nach seiner höchsten Güte vorgegangen ist (ihn kann also unmöglich die Schuld am Sündenfall treffen) und in der Darstellung der Würde und des Vorzugs des Menschen: einem vernünftigen Geschöpf konnte nur die freie Selbstbestimmung auch seinem Schöpfer gegenüber zukommen. Im Folgenden zeigt Tertullian noch, wie auch die Androhung des Todes eine Äußerung höchsten Wohlwollens ist[91]). Sie sollte ihm helfen, das Gesetz zu beobachten, um so die Absicht Gottes, die er mit dem Gesetz hatte, zu seinem eigenen Besten zu erreichen. Den Schluß des Kapitels bildet eine kurze Zusammenfassung: alles bisher Gesagte fordert die Anerkennung der Güte des Schöpfergottes[92]).

Partizipialkonstruktion *consulens quo* ... folgen drei ebenso gebaute Nebensätze; der erste und der letzte wiederum erweitert durch ein Partizipium, nur der mittlere statt dessen einen Relativsatz enthaltend.

[90]) Dem Satz *utque animal rationale* ... (338, 25—27) liegt ganz unzweideutig die Ansicht zugrunde, daß der letzte Grund für die menschliche Freiheit in der Vernünftigkeit des Menschen erblickt werden muß.

[91]) Kroymann möchte hier eine doppelte Rezension sehen; daß das nicht der Fall ist, hat A. Bill 95—97 gezeigt. Wir haben es mit einem einheitlichen Beweisgang zu tun. I Marc 6; 297, 22—23 hatte Marcion die Eigenschaft Gottes als Richter als ein Zeichen seiner Wildheit hingestellt. Wenn also Tertullian sich damit begnügt hätte, bloß die Androhung des Todes als eine Äußerung seiner Güte hinzustellen, hätte er Marcion den Einwand übriggelassen: dann sei eben die Strafe überflüssig gewesen und eine Äußerung der Wildheit des Schöpfers. Auch das war zurückzuweisen, und das tut Tertullian in den Worten *porro si imponendae* ...; darum dürfen auch sie nicht fehlen. Jeder Vorwurf war vom Schöpfer weggenommen, wenn die Strafe als eine Notwendigkeit sich ergab. Und die ergibt sich daraus, daß das Gesetz notwendig beobachtet werden muß, d. h., daß für seine Beobachtung ganz gewichtige Gründe sprechen; es sind die gleichen, die Gott veranlaßten, das Gesetz zu geben, worüber er kurz vorher gesprochen hat.

[92]) „Die Erklärungen, die man gab (auf die Frage, aus welchen anderen als die Allmacht Gottes stark beeinträchtigenden metaphysischen Gründen Gott

B) Das Theodizeeproblem und seine Lösung

1. Der Haupteinwand gegen die Güte des Schöpfers: der Sündenfall (Das Moralische Übel als Schuldübel)

Im 5. Kapitel wendet sich Tertullian dem Haupteinwand gegen die Güte Gottes zu, und nicht bloß gegen die Güte, sondern in gleicher Weise auch gegen die göttliche Allmacht und Allwissenheit: dem Sündenfall des Menschen. Die Schwierigkeit ist so formuliert, daß die einzelnen Punkte des gegnerischen Einwandes zugleich klar hervortreten; damit ist eine Einteilung gegeben, wie Tertullian im folgenden die einzelnen Einwände behandeln will: 1) *Si Deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam... passus est labi de obsequio legis in mortem* (c. 5—8); 2) *(similitudinem suam) immo et substantiam suam per animae scl. censum* (c. 9); 3) *circumventum a diabolo* (c. 10)[1]; dann legt er noch einmal die Schwie-

---

dem Menschen einen freien Willen gegeben habe) waren im Ganzen Weiterbildungen oder Anwendungen der stoischen Syndesmoslehre auf vorhandene christliche Ansichten. Man ging von der zentralen Stellung des Menschen im Weltall aus und betrachtete diese Stellung sowohl in ihrer Beziehung zu Gott und zu den Tieren als auch von moralischen Gesichtspunkten aus, die sich mit denen deckten, die die Verteidiger des freien Willens zu geben gewohnt waren, wenn es galt, den astrologischen Fatalismus zu bekämpfen." K. Gronau, Das Theodizeeproblem 82. Dabei ist sehr zu betonen, daß es sich um Weiterbildungen handelt. Hier wie nirgendwo anders vielleicht wird es klar, wie christliche Offenbarungsgedanken, speziell das Dogma von der Schöpfung aus Nichts, das überlieferte philosophische Gedankengut befruchten und vertiefen, oder besser, wie die Rezeption und Weiterbildung philosophischer Gedanken nach der überlieferten Glaubenslehre geschieht und diese zugleich dazu verwendet werden, ihren rationalen Inhalt darzustellen. — Alle die oben erwähnten Elemente zum Beweis der Willensfreiheit finden wir bei Tertullian wieder: der Mensch als Ebenbild Gottes, seine herrschende Stellung gegenüber den Tieren, die Notwendigkeit der Freiheit zur Begründung der Sittlichkeit; ja, wie sich noch im Verlauf unserer Untersuchung ergeben wird, es werden diese Motive in den verschiedensten Variationen wiederholt, allerdings immer originell gefaßt und nicht selten tief dargestellt, wie man es bei Tertullian kaum vermuten würde (das gilt besonders vom 6. Kapitel, einem Beweis für die Willensfreiheit aus dem Zweck der Verleihung). Ein eigenes, von Tertullian ebenso wiederholt geltend gemachtes Beweismoment ist die Überlegenheit des Menschen über die Engel; gebildet ist es nach Analogie der Herrscherstellung des Menschen gegenüber den Tieren. Bisher haben wir freilich alle diese Momente eben nur angedeutet gefunden; denn der Beweis für die Willensfreiheit ist für die Lösung des Problems des Übels ein Hauptpunkt, durfte also nicht vorweggenommen werden.

[1]) 339, 12—16.

rigkeit in Form einer *disiunctio* vor, die beweisen soll, wie der Sündenfall gegen alle drei soeben genannten Eigenschaften Gottes verstößt[3]).

Zur Widerlegung unternimmt es Tertullian an erster Stelle, die drei in Frage gestellten Eigenschaften Gottes zu verteidigen. Hier will er sich kurz fassen. Die Berufung auf den Ausspruch Christi, die Werke zum Zeugnis heranzuziehen[4]), mußte Marcion gegenüber besonders wirksam sein. Der gleiche Grundsatz liegt ja auch dem Gleichnis vom guten und schlechten Baum zugrunde[5]), was Marcion zum Ausgangspunkt seiner Irrlehre genommen hat[6]).

Beim Nachweis der Güte weist Tertullian auf das eben Gesagte (in den Kapiteln 3—4) und wohl auch auf I Marc 13 und 14 hin. Auch bei den anderen Eigenschaften der Allmacht und Weisheit hält er sich nicht lange auf. Die Allmacht ergibt sich aus der Größe der Schöpfungswerke und aus ihrer Erschaffung aus Nichts. Hier läßt er es dahingestellt sein, ob man die Schöpfung im strengen Sinn, oder im weiteren einer Erschaffung aus einer vorliegenden Materie nehmen will; gegen Hermogenes verteidigt er eine Schöpfung im strengen Sinn. Einen letzten Beweisgedanken für die Größe der Schöpfungswerke findet Tertullian in ihrer Güte, und für die göttliche Allmacht darin, daß alles Gott angehört.

Zeugnis für die Weisheit legen die Propheten ab, ferner die Ordnung im Weltall, die nicht möglich ist ohne ein alles umfassendes Vorauswissen. Sicher hat Gott die Übertretung vorausgewußt, sonst hätte er dagegen keine Maßregel in der Androhung des Todes getroffen.

---

[3]) Diese Disjunktion war Tertullian jedenfalls aus seiner rhetorischen Tätigkeit bekannt. Erstmals soll sie nach Laktanz, De ira dei c. 13 (PL 7, 21) Epikur vorgebracht haben; sie verschwindet von da an nicht mehr aus der epikureisch-skeptischen Literatur, die damit die stoische Vorsehungslehre bekämpfte. Karneades hat ganz gleichlautende Gedanken gegen die stoische Theodizee geltend gemacht (Cicero, De nat. deor. III, 31; K. Gronau, Das Theodizeeproblem 29). Sextus Empiricus, der alle Lehrmeinungen der Skepsis sammelte bringt es fast gleichlautend mit Epikur (Pyrrhon. inst. l. 3, c. 1). Bei Tertullian finden wir sie wieder Adv. Hermog. c. 10; in der damaligen Rhetorik hat diese Art der Einführung gegnerischer Einwände in Form einer Disjunktion offenbar eine große Rolle gespielt, wie die ziemlich häufige Verwendung bei Tertullian zeigt. So z. B. die zwischen göttlichem Können und Wollen; I Marc 11; 304, 28—305, 5. — 17; 312, 16—313, 2. — 22; 319, 13—17. Ähnliche Disjunktionen finden sich in den Kapiteln 14 und 16 Adv. Hermog.

[4]) Jo 10,25.

[5]) Lk 6,43.

[6]) Vgl. I Marc 2, 292; 17—18.

a) Die Möglichkeit des Sündenfalles folgt aus der Willensfreiheit; deren Verteidigung

Die Folgerung, die sich für Tertullian daraus ergibt, ist die: bei Gott kann man die Urheberschaft für die Sünde unmöglich suchen; es bleibt also nichts übrig, als sich den Menschen anzusehen: *videamus et hominis condicionem, ne per illam potius evenerit, quod per deum evenire non potuit*[7]). Und worin diese Beschaffenheit des Menschen besteht, das unterstreicht er sehr stark im nächsten Satz, indem er das Wort: *liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum*[8]) an die Spitze stellt; außerdem beachte man die Dreiteilung des Begriffes Freiheit, die dem gleichen Ziel dienen soll. Desgleichen geben die gewählten Ausdrücke[9]) die Auffassung Tertullians von der menschlichen Freiheit als einer aktiven Potenz deutlich wieder[10]). Darin, in der Freiheit, ist auch das Bild und Gleichnis Gottes im Menschen zu erblicken. Mit der Aufnahme dieser Bezeichnung an dieser Stelle erinnert Tertullian an das, was er vorher im 4. Kapitel über die bei der Erschaffung des Menschen sich offenbarende Güte Gottes ausgeführt hatte[11]).

---

[7]) 340, 11—12. [8]) 340, 12—13.

[9]) Ebenso weiter unten 340, 18—19 *arbitrii sui libertas et potestas.*

[10]) Vgl. auch Kapitel 9.

[11]) Die Schwierigkeiten des folgenden nicht ganz leichten Satzes hellen sich unschwer auf, wenn man sich an Tertullians rhetorische Bildung erinnert. (Über Tertullian als Vertreter der sog. asianischen Stilrichtung vgl. H. Hoppe, Syntax und Stil des Tertullian, Leipzig 1903, 9—12, der eine kurze Charakteristik dieser Stilrichtung, soweit sie für Tertullian in Betracht kommt, bringt. — *Arbitrium:* Willensentscheidung, Selbstentscheidung. *Potestas:* das Können, die Macht, die Fähigkeit. *Forma:* Damit ist nicht etwa der aristotelische Terminus technicus gemeint; es ist hier in der ursprünglichen Bedeutung: äußere Gestalt, Ausdruck, zu nehmen. Vgl. De an. 37; 363, 12—13. *Status* heißt bei Tertullian soviel wie wesentliche Eigenschaft, Wesensbeschaffenheit. Zu diesem Ergebnis kommt man durch Vergleichung einiger Stellen, an denen er dieses Wort gebraucht; I Marc 29; 332, 6. — II Marc 16; 356, 22—25. — 357, 14—16.) Wir haben es hier mit einer zweigliedrigen Periode mit parallelen Satzgliedern zu tun. (Über den Satzparallelismus vgl. Hoppe a. a. O. 158—162, wo Beispiele zusammengetragen sind. Seit Gorgias ist die Parisosis das wesentlichste Charakteristikum der griechischen Kunstprosa. Zugleich haben wir es hier mit einem Homoioptoton zu tun. Hoppe kommt am Schluß der Beispiele zur Überzeugung, „daß unser Kirchenvater ein raffinierter Stilkünstler der extremsten Art ist" [162]). *Neque enim facie et corporalibus lineis ... ad uniformem Deum expressus est; sed in ... anima ... ad formam dei spondentis et arbitrii libertate et potestate signatus est;* zugleich liegt hier auch ein unvollkommener Chiasmus vor. Das einfache Herausstellen der entsprechenden Satzglieder widerlegt sowohl die

Tertullian verlegt hier die Gottebenbildlichkeit der Seele nicht in erster Linie in ihre Substanz, sondern in eine wesentliche Eigenschaft, die Freiheit. Wie sich aus De an. 10[12]) ergibt, wo Tertullian zu *uniformis* den erläuternden Zusatz hat *substantiae scilicet nomine,* ist die genaue Bedeutung von *uniformis* die von etwas, was nur eine, d. h. eine einzige Substanz besitzt. Wegen der Körperlichkeit alles Seins, einer grundlegenden Lehre der ganzen Philosophie Tertullians, die am meisten seine Abhängigkeit von der Stoa beweist[13]), ist das gleichbedeutend mit etwas, was nur eine einzige äußere Ausdrucksform besitzt. Zu dieser äußeren Ausdrucksform gehören besonders die wesentlichen Eigenschaften, die an der Substanz sich finden; so daß umgekehrt die Gleichheit dieser wesentlichen Eigenschaften die Gleichheit der Substanzen zur notwendigen Voraussetzung hat. Ist also der Mensch ähnlich wie Gott mit Willensfreiheit, Vernünftigkeit usw. begabt, so folgt, daß er Gott ähnlich sein muß, weiterhin, daß eine Substanz, die diese wesentliche Beschaffenheit aufweist, der göttlichen Substanz ähnlich ist.

Es drängt sich die Frage auf, warum Tertullian nicht den umgekehrten Weg geht, oder warum er nicht, ausgehend von den wesentlichen Beschaffenheiten, in der Substanz der Seele vor allem das Ebenbildliche dargestellt sehen möchte, zumal es ihm ja nach

---

Satzabteilung Kellners, die seiner Übersetzung zugrunde liegt (2, 178), der das *ad formam dei spondentis* zum ersten Verbum: *expressus est,* zieht, und aus dem letzten Stück: *et libertate,* einen eigenen Satz macht, als auch die Konjektur Kroymanns (CSEL 47; 340, 18—19), der nach *dei* einen Beistrich setzt und ändert: *ad formam dei, spondentis et arbitrii libertatem et potestatem.* Denn ganz offenbar entspricht dem *facie et corporalibus lineis expressus est* im zweiten Gliede das *et arbitrii libertate et potestate signatus est. Uniformis* (Kellner 2, 278 übersetzt eingestaltig) steht im Gegensatz zu *facie* und *corporalibus lineis.* Der Gedanke ist offenkundig: Gott hat nur eine einzige Gestalt, darum kann sich das Bild und Gleichnis Gottes nur auf etwas beziehen, was bei allen Menschen gleich ist. Die größte Schwierigkeit bereitet das *ad formam dei spondentis.* Ein annehmbarer Ausweg scheint in der Konjektur des Latinus Latinius zu liegen, für *spondentis respondentis* zu lesen. Das *dei respondentis* würde sich dann auf *anima* beziehen; *dei* ist hier prägnant zu nehmen für Substanz Gottes. Die Übersetzung würde demnach lauten: Sondern in jener Substanz, die der Mensch von Gott her hat (*substantia quam ab ipso deo traxit* [340, 17—18]; man erinnert sich da an den stoischen Ausdruck für die menschliche Seele: *apospasma*), das ist in der Seele, ist er, um eben das entsprechende göttliche Wesen nachzubilden, mit Freiheit und Fähigkeit der Selbstentscheidung gesiegelt. (Kellner übersetzt 2, 178: die der Form Gottes entspricht; es steht aber da *spondentis,* nicht *spondente.*)

[12]) CSEL 20; 312, 11—13. — 316, 14.

[13]) Rauch 19—24.

Kapitel 6[14]) feststeht, daß die wesentlichen Beschaffenheiten in einem notwendigen Zusammenhang mit der Beschaffenheit der Substanz stehen.

Der Grund dafür dürfte einmal der Stand der Auseinandersetzung sein; es kommt ihm vor allem auf die Willensfreiheit an; das ist ja der Angelpunkt der ganzen Lösung des Theodizeeproblems. Sodann aber hauptsächlich die Rücksicht auf die Lehre Marcions. Wie wir im 9. Kapitel sehen werden, hat ja Marcion gerade aus einer auf die Spitze getriebenen Ähnlichkeit der Seelensubstanz mit der Gottheit (die Seele als *portio, apospasma* der Gottheit), auf die Schlechtigkeit des Schöpfers geschlossen; denn die Seele als *portio* des guten Gottes müßte sündelos sein. Zugleich bildet diese Überlegung einen Beweisgrund für die Zweigötterlehre. Durch die Betonung der Gottebenbildlichkeit der Seele ihrer Substanz nach würde Tertullian, anstatt den Gegner zu widerlegen, das gerade Gegenteil erreichen, nämlich Marcion in seinem Irrtum nur bestärken. Später werden wir sehen, wie Tertullian am Ende des 9. Kapitels diese Art der Gottebenbildlichkeit auch Marcion gegenüber hervorhebt; und da kann er es ruhig tun; denn es ist der Nachweis vorausgegangen, daß zwischen dem Geist Gottes und der Seelensubstanz eine wesentliche Verschiedenheit besteht.

Ob noch andere Gründe, die Gottebenbildlichkeit vor allem in die Willensfreiheit hineinzuverlegen, für Tertullian maßgebend waren, läßt sich nicht leicht sagen. Ein solcher Grund wäre vielleicht folgender: die Seele als *adflatus* ist *imago spiritus* im vollen und eigentlichen Sinn bloß in Adam; wegen des Traduzianismus, den Tertullian vertritt, kann er nicht mehr behaupten, daß die übrigen Seelen in der gleichen Weise wie die Seele Adams *imago spiritus dei* sind. Die Willensfreiheit hingegen ist eine Eigenschaft, die sich an allen Seelen in der gleichen Weise vorfindet; die Art des Zusammenhanges mit dem Urbild berührt das Abbildhafte dieser Eigenschaft durchaus nicht, während die Seelensubstanz nicht in der gleichen Weise Abbild Gottes ist, je nachdem sie nun unmittelbar von Gott herkommt oder *per traducem*. Wenn ferner für Tertullian die Seele zugleich mit dem Körper eine geschlechtliche Eigenart empfängt, so haben wir in der Seelensubstanz nicht eine einzige äußere Ausdrucksform, sondern eine doppelte, während bei den wesentlichen Eigenschaften wirklich eine strenge Einheitlichkeit vorhanden ist.

Das bisher vorgebrachte Argument für die Freiheit des Menschen stützt sich auf die Hl. Schrift; die Bezeichnung des Menschen als *imago et similitudo dei* ist ganz offenbar von dort hergenommen. Auch das weitere Argument ist von der gleichen Art; es ist das dem Menschen von Gott gegebene Gesetz. Es ist sinnlos, wenn es nicht die Möglichkeit einer freiwilligen Erfüllung zur Vor-

[14]) 341, 18—19.

aussetzung hat. Es ist das ein allen Verteidigern der menschlichen Freiheit gemeinsames Argument. Wenn Tertullian nicht allgemein aus der Tatsache der dem Menschen auferlegten gesetzlichen Verpflichtung argumentiert, sondern ausdrücklich sich auf die Gesetze beschränkt, die Gott den Menschen gibt, so dient das, da so der Zusammenhang mit der Gotteslehre, hier mit der Allwissenheit Gottes mitgedacht ist, nur zur Bestärkung dieses Beweises.

Gegen die Lösung, die *condicio hominis,* d. h. seine Willensfreiheit verantwortlich zu machen für den Sündenfall, läßt sich immer noch der Einwand geltend machen: Gott hätte eben diese Einrichtung nicht treffen dürfen, wenn die Freiheit und Selbstbestimmung verderblich wirken würde. Dagegen unternimmt nun Tertullian im 6. Kapitel den Nachweis: Gott mußte dem Menschen die Freiheit geben, woraus sich die Tatsächlichkeit und Gotteswürdigkeit dieser Einrichtung *a fortiori* ergibt. Selbstverständlich handelt es sich nicht um eine absolute Notwendigkeit; der freie Willensentschluß Gottes, eine Welt zu schaffen, bleibt Voraussetzung[15]). Das muß man sich in dem folgenden Nachweis[16]) vor Augen halten. Aufgebaut soll der Nachweis werden auf die Aufzeigung des Grundes, den Gott gerade für die Verleihung der Willensfreiheit hatte; er muß sich als der überwiegende herausstellen (gegenüber einer anderen Einrichtung Gottes, wobei er den Menschen entweder ohne Willensfreiheit schuf oder doch den Gebrauch der Freiheit zum Schlechten verhindert hätte: das ist nicht ausgesprochen, ergibt sich aber zwanglos aus den Gedanken Tertullians). Wonach die Beurteilung der *potior causa,* und damit das Vorhandensein der Notwendigkeit zu geschehen hat, gibt uns irgendwie der Satz an: *bonitas dei et ratio huic quoque instituto patrocinabuntur*[17]). Beides muß ja stets zusammen vorkommen, wenn die Güte das sein soll, was ihr Name sagt[18]). Wiederum natürlich läßt sich Tertullian die Gelegenheit nicht entgehen, darauf hinzuweisen, daß das beim guten Gott Marcions

---

[15]) Vgl 3; 336, 18—19. [16]) 341, 12 ff.

[17]) Es hat zwar zunächst den Anschein, als wollte Tertullian drei Beweisgründe vorbringen: für das *debere,* für das *bonum* und das *rationale;* tatsächlich aber ist das *debere* abhängig vom *bonum* und *rationale,* wie es Tertullian in dem eben ausgesprochenen Satz auch ausdrückt.

[18]) Die Verbindung von *bonitas* und *ratio* ist ein Hauptgrundsatz Tertullians; um nur einige Stellen anzuführen: I Marc 23; II Marc 6, 7: Fug. 4; Prax. 5. Das ist ein echt stoischer Gedanke. Nur dürfte er dort nicht auf metaphysische Überlegungen zurückgehen, sondern weiter nichts sein als eine Auswirkung der intellektualistischen Ethik, und erst von dort her auf das Metaphysische übertragen sein.

nicht zutrifft, dessen Güte damit also sich selbst richtet. Den nun folgenden Nachweis führt Tertullian in drei Stufen: bei den ersten zwei Stufen hält er sich nicht weiter auf. Gott mußte erkannt werden, das war gut und vernünftig. Dafür mußte ein würdiges Wesen vorgesehen werden: ein Bild und Gleichnis Gottes; auch das war gut und vernünftig. Die dritte Stufe des Beweises, worauf es hier ankommt, ist: der Mensch mußte frei geschaffen werden. Durch den Zusammenhang dieses letzten Schrittes mit den beiden ersten, der nicht eigens bewiesen wird, aber sich von selbst, schon durch die bloße Aufstellung dieser drei Stufeu, ergibt, soll, da bei den ersten beiden keine Schwierigkeit besteht, auch der letzte von vornherein als wahrscheinlich und annehmbar hingestellt werden. Bemerkenswert ist die Überleitung: *oportebat igitur:* also, folglich; so sehr liegt für Tertullian die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Freiheit! Wie er es im gleichen Satz auch selbst ausdrückt: beim Ebenbild Gottes sollte eben die Freiheit das Ebenbildliche, Abbildhafte ausmachen. Und darum wird auch dem Menschen eine Substanz gegeben, die dieser wesentlichen Eigenschaft entspricht: *adflatus dei*[19]). In diesem zweiten Buch Adv. Marc. begegnet uns dieser Ausdruck hier zum erstenmal[20]).

Als zweite Begründung für die Verleihung der Willensfreiheit bringt er den Gedanken, daß es nicht wohl angestanden hätte, wenn der Mensch, der Herr über alles, nicht die Herrschaft über sich selbst gehabt hätte[21]). Dieser Gedanke paßt eigentlich gar nicht in den Zusammenhang hinein; er ist nur erklärlich als eine Verstärkung des Vorausgehenden[22]).

Tertullian hat nun zu zeigen, daß die Verleihung der Willensfreiheit gut und vernünftig ist. Auf den Nachweis der Güte in der Verleihung der Freiheit braucht er keine Mühe aufzuwenden; dem war ja das 4. Kapitel gewidmet, und das geben ihm die Gegner gern zu. Aber sie können ihm das *rationale* bestreiten und ihn so,

---

[19]) Vgl. oben Anm. 11 zu *status*.

[20]) Die Gepflogenheit Tertullians, Gedanken und Ausführungen, die er später weitläufiger darstellen will, schon vorher vorbereitend einzuführen, ist uns bereits im Kapitel 4 begegnet. Vgl. oben 335 Anm. 86. Ausführlich handelt über den *adflatus Dei* Tertullian im 9. Kapitel.

[21]) In Kapitel 4 (338, 22—24) ist zwar auch von der Herrschaft des Menschen über die Tiere die Rede, aber der Gedanke ist dort anders gewendet: ohne Freiheit wäre der Mensch Gott gegenüber in keiner anderen Lage als die Tiere; der Ton liegt mehr auf der Herausstellung der Güte Gottes; an unserer Stelle auf der naturgemäßen Ausstattung des Menschen mit Freiheit, die sich aus seiner Stellung im Weltall ergibt.

[22]) Vgl. oben 337 Anm. 92.

bei seiner Betonung der Verbindung beider, in Verlegenheit bringen. Also muß er das *rationale* gegen alle Einwendungen verteidigen. Hat er das gezeigt, dann sind auch alle Einwendungen gegen die Güte unberechtigt. Der Kerngedanke seiner Ausführungen ist der, daß der Mensch durch seine Freiheit der Schöpfer seiner eigenen sittlichen Gutheit werden soll. Gott allein ist *natura bonus*, wesenhaft (aus sich heraus) gut, weil er alles, was er ist, ohne Anfang hat; darum ist auch die sittliche Gutheit bei ihm ureigenster Besitz. Der Mensch aber besitzt alles infolge einer getroffenen Einrichtung, bloß mitgeteilt, auch die Anlage zum Guten, die er zugleich mit seiner Existenz vom Schöpfer mitbekommen hat[23]). Daß es eine Anlage zum Guten ist, kommt daher, daß der Schöpfer gut ist, und nur gute Dinge schafft[24]). Zugleich mit der Anlage zum Guten hat der Mensch auch die Freiheit und Fähigkeit der Selbstentscheidung erhalten[25]). Durch ihren guten Gebrauch soll der Mensch diese sittlich gute Naturanlage entwickeln, oder, wie Tertullian sich in einem sehr sprechenden Bild ausdrückt, sie soll das dem Menschen von Gott zur Verfügung gestellte Gute diesem gewissermaßen zuwägen[26]). Sie soll so bewirken, daß die sittliche Gutheit Eigenbesitz im Menschen werde; sozusagen *natura* (im Sinne Tertullians soviel wie Wesensbesitz); er soll es leisten als etwas ihm Zugehöriges[27]), und zwar ganz aus freien Stücken[28]).

---

[23]) Kellner 2, 179 übersetzt 341, 29 *(cum initio sortitus est formam, qua esset) forma* mit Wesensform. Es ist kaum wahrscheinlich, daß Tertullian dieses Wort im aristotelischen Sinn genommen hat (vgl. oben Anm. 11). *Forma* bedeutet äußerer Ausdruck, äußere Gestalt; konkret: die Körperlichkeit, Materialität, oder was bei Tertullians stoischer Körperlehre das gleiche ist: Substantialität nach ihrer äußeren sinnfälligen Seite; vgl. De an. 10f. — Über die Begründung der Möglichkeit zu sündigen aus der Geschöpflichkeit vgl. unten 355 Anm. 70, auch Anm. 28 (Schluß). Besonders klar ist dieser Gedanke ausgesprochen De an. 21; 335, 3—11: ... *innatum autem et infectum immobile stabit, quod cum soli deo conpetat, ut soli innato et infecto et idcirco immortali et inconvertibili* ...

[24]) 342, 1—2. [25]) *libertas et potestas arbitrii*, 342, 5—6.

[26]) *Libripens:* einer der zuwägt, der die Waage hält. Kellner 2, 180 übersetzt: Zünglein an der Waage; das verwischt das Bild.

[27]) 342, 4.

[28]) 342, 6—7. — *Natura* heißt bei Tertullian Wesen, Natur; vgl. oben 331 Anm. 63. Nur hat hier dieser Begriff einen, wie es scheint, veränderten Umfang, wie sich aus der Erläuterung 341, 27: *qui enim, quod est, sine initio habet, non institutione habet illud, sed natura*, und aus der zweimal wiederholten und darum absichtlich betonten Gegenüberstellung von *natura* und *institutione dispositus* (341, 30; 341, 31; 342, 1) ergibt. Diese zwei Merkmale, nämlich *sine initio* und der Gegensatz zu *institutio* legen nahe, *natura* hier wiederzugeben

Von sittlicher Gutheit kann ich also beim Menschen erst dann reden, wenn er, entsprechend seiner guten Uranlage, das Gute freiwillig übt, als wäre es ein aus seinem Wesen sich ergebender Be-

mit *a se*. Dementsprechend wäre die Bedeutung von *institutione* mit *ab alio* zu geben. Demnach scheint Tertullian *natura* hier nicht in dem Sinn zu nehmen: alles was zur Natur, zum Wesen, gehört, wie er es sonst gebraucht (De an. 16; 321, 20—21: *naturale enim rationale* [Subjekt] *credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum;* vergleiche damit, was Tertullian an unserer Stelle sagt: *institutione enim in bonum dispositus est* [341, 30—342, 1], oder weiter unten [342, 10]: *institutione quidem bonus;* demnach würde sich *natura* und *institutio* decken). Hier ist *natura* in einem etwas anderen Sinn genommen: alles was aus der Natur, aus dem Wesen, hervorgeht. Den Grund für die Vermeidung des Ausdrucks *natura* für die geschaffene Natur des Menschen und damit für diese Bedeutungsveränderung dürfen wir in unserem Zusammenhang wohl darin erblicken, daß Tertullian hier jegliche Art von Zwang oder Nötigung zum Sittlichguten vom Menschen vollständig fernhalten will. Gott handelt immer sittlich gut, kraft seines Wesens; die Sittlichkeit des Menschen ist eine andere: er muß sich frei zum Guten entscheiden. Wohl besitzt der Mensch infolge einer getroffenen Einrichtung, d. h. kraft seiner Erschaffung, eine Hinordnung zum Guten; damit ist aber nicht der geringste Zwang verbunden, wie er im Folgenden betont. O. Dittrich, Geschichte der Ethik II, Leipzig 1926, 209 hat wohl unsere Stelle vor Augen, wenn er sagt: „Zwar die gute Natur *(natura)*, d. h. den anfanglosen Besitz der Güte, der ihm (Gott) selbst eignet, gab er dem Menschen selbstverständlich nicht. Dann wäre dieser ja gottgleich, ja Gott selbst geworden. Aber die gute Anlage oder Einrichtung *(institutio)* gab er ihm, die Anlage, gut zu werden, da er es doch nicht sein konnte."

Wenn Tertullian den Ausdruck *natura* für Gott reserviert, so soll damit freilich nicht gesagt sein, daß etwa bei Gott von einem Zwang die Rede wäre. (Vgl. Adv. Hermog. 16; CSEL 47. 144, 8: *libertas non necessitas deo competit.*) Er will hier bloß zur Vermeidung eines jeden Mißverständnisses den analogen Ausdruck nicht gebrauchen. Der Gedanke der Transzendenz Gottes über alles Geschaffene ist einer der am meisten hervortretenden Gedanken der Gotteslehre Tertullians. Vgl. II Marc 16; De an. 21; De carne Christi 3. — Der Satz 342, 6 *quoniam et hoc...* ist eine Erklärung zu *sponte*, wie das *voluntarie, ex libertate arbitrii*, und auch die negativen Bestimmungen: *non favente institutionis non serviente*, zeigen. So die ursprüngliche Lesart, die man ganz gut beibehalten kann. Wir lösen den letzten Zusatz, der der Übersetzung die meisten Schwierigkeiten bietet, auf: *non ex libertate institutionis favente bonitati, non ex libertate serviente*, wobei das *institutionis* dem *arbitrii* gegenübersteht. Die Übersetzung würde demnach lauten: denn auch das fordert das Wesen der sittlichen Gutheit, die freiwillig zu üben ist, nämlich aus der Freiheit der Selbstentscheidung heraus, nicht aus einer Freiheit heraus, die infolge einer getroffenen uranfänglichen Einrichtung eine (zwingende) Hinneigung zum sittlich Guten besitzt, auch nicht aus einer Freiheit heraus, die ihr (der sittlichen Gutheit) sklavisch untergeben ist. Da Tertullian auf der anderen Seite unzweideutig die uranfängliche Anlage zum Guten betont (gleich im nächsten Satz hebt er es wieder hervor: *secundum institutionem bonus*, auch ein durchaus stoischer Gedanke;

sitz[29]). Ebenso sollte der Mensch dem Bösen gegenüber als der Stärkere auftreten: frei und als sein eigener Herr[30]). Besitzt der Mensch nicht das Recht freier Selbstentscheidung, so daß bei der Ausübung sittlicher Gutheit von Zwang die Rede wäre, so würde ganz das gleiche auch für das sittlich Böse gelten. Sowohl dem Guten wie dem Bösen gegenüber wäre der Mensch Sklave[31]). Noch viermal betont Tertullian im folgenden das *sponte*[32]); aus freien Stücken soll der Mensch, als Herr über sich selbst, das Gute tun und das Böse meiden.

In diesen Ausführungen haben wir ohne Zweifel ein Abrücken und einen Gegensatz zur Lehre der Stoa zu erblicken. Dem dient einmal die Betonung dessen, daß das sittlich Gute Eigenbesitz, gewissermaßen zur zweiten Natur werden soll und zwar durch die freie Betätigung des Willens. Bei der Stoa, derzufolge der Mensch hineingestellt ist in den unabweislich notwendigen Zusammenhang alles Seins, kann von einem Eigentum, einer Natur die man sich selbst anerwirbt, nicht die Rede sein; der Mensch kann nichts anderes tun, als sich einfügen, unterordnen unter das Ganze und muß es auch tun; denn wenn auch die Freiwilligkeit des Menschen betont wird, so bedeutet sie doch nicht mehr, als daß der Mensch nicht lediglich durch äußere Umstände in seinem Tun bestimmt wird, sondern daß er unter Mitwirkung dieser äußeren Umstände durch seine eigene Natur bestimmt wird[33]). Gegen diese Auffassung von Freiwilligkeit wendet sich Tertullian mit seiner Unterscheidung von Hinneigung zum Guten von der freien Selbstentscheidung dazu; so gewinnt der Zusatz *non favente institutionis non serviente* auch unter dieser Rücksicht seine ganz besondere Bedeutung.

---

vgl. K. Gronau, Das Theodizeeproblem 66), scheint der einzig richtige Sinn des ganzen Zusatzes der zu sein, jede Art innerer Nötigung auszuschließen. Es ist mit der Willensfreiheit nicht so, wie etwa mit den psychischen Kräften der Tiere, die mit Notwendigkeit wirken. (Kellner nimmt in seiner Übersetzung [2, 180] wohl beide bei Kroymann angeführten Konjekturen zu Hilfe, sowohl die des Ursinus, der das non vor *favente* streicht, als auch die des Rigaltius, der *institutionis* in *institutioni* ändert.)

[29]) *quasi de proprietate naturae*, 342, 11.

[30]) Auf dieses *sponte* legt Tertullian großes Gewicht, wie der erläuternde Zusatz *quoniam et hoc* (vgl. oben Anm. 28 Schluß) und der auf diese Periode folgende Satz *quia si careret* (342, 14) zeigt.

[31]) Tertullian will offenbar nur das eine hervorheben, daß in diesem Fall jeder innere Widerstand auch gegen das Böse fehlen würde.

[32]) 342, 18. 19; 342, 24. 25.

[33]) Zeller III, 1, 169. 205.

Mit einer so gearteten Freiheit ist von selbst auch ein anderes gegeben: die Möglichkeit, daß der Mensch seine Freiheit mißbraucht zum sittlich Bösen[34]).

Mit den hier entwickelten Gedanken hat Tertullian die denkbar tiefste *ratio* angegeben, warum Gott dem Menschen die Willensfreiheit verleihen mußte. Ihn zum Schöpfer seiner eigenen sittlichen Gutheit zu machen, war in der Tat ein Gedanke, der Gottes Weisheit und Güte zugleich in hellstem Licht aufleuchten läßt. Zugleich sind seine Ausführungen von einem tiefen religiösen und sittlichen Ernst getragen. Es ist der Gedanke der Bewährung, die Dringlichkeit, das eigene Seelenheil sicherzustellen, der hier durchklingt. Der gleich folgende Hinweis auf das Gesetz, auf den Lohn und die Strafe zeigt das sehr deutlich.

Der nun folgende Gedankengang trägt für diese *ratio* eigentlich nichts bei, dient aber als indirekte Beweisführung für die Freiheit des Willens sehr gut zur Bekräftigung. Es ist der schon vorher im Kapitel 5[35]) angezogene Gedanke von der Zwecklosigkeit jeglicher Gesetzgebung und von der Sinnlosigkeit von Lohn und Strafe ohne die Annahme der Freiheit des Menschen. Nur gibt ihm Tertullian hier eine andere Fassung: Ohne gleichzeitige Freiheit des Menschen ist das Gesetz, ist die Austeilung von Lohn und Strafe[36]) für gute oder böse Taten von Seiten Gottes ungerechtfertigt, also ein Widerspruch mit der *rationalitas* in Gott, also gewiß nicht zu Recht bestehend. Die Zusammenfassung am Schluß des Kapitels (Tertullian faßt hier die Gedankengänge der Kapitel 3—6 zusammen) dient der Herausstellung eines methodischen Grundsatzes[37]). Das einmal Feststehende, als richtig Erkannte ist festzuhalten, und damit anscheinend im Widerspruch stehende Tatsachen sind in Einklang zu bringen, nicht umgekehrt, den Tatsachen zuliebe gesicherte Erkenntnisse preiszugeben. In unserem Falle heißt das: die in der Verleihung der Willensfreiheit an den Menschen sich offenbarende Güte und Vernünftigkeit ist festzuhalten und die Tatsache des Sündenfalles unter Wahrung dieser sicheren Erkenntnis zu erklären. Mit anderen Worten: Man muß sich auch die *condicio* des Menschen genau ansehen. Das umgekehrte Vorgehen hält Marcion ein. Weil ihm der Sündenfall etwas für Gott Ungeziemen-

---

[34]) 342, 17; 342, 25—26. [35]) 340, 19—24.

[36]) Es ist charakteristisch für seine ganze Anlage, daß er gerade das betont. Vgl. Lortz II, 58 über den Gottesbegriff Tertullians, die Quelle seines Rigorismus.

[37]) Vgl. oben 330 Anm. 52; von Anfang an ist Tertullian danach vorgegangen. Hier wird dieser Grundsatz in scharfer, klarer Formulierung ausgesprochen. Die ganze bisher geführte Untersuchung ist sozusagen der Beweis für seine Richtigkeit.

des scheint, kümmert er sich weiter nicht um die anfangs festgestellte Güte und Vernünftigkeit[38]). Er macht für den Sündenfall einfach den Schöpfer verantwortlich, ohne die Lage des Menschen zu untersuchen, ja auch ohne die *ratio* des Schöpfers zu prüfen, die er hatte (in unserem Falle für die Verleihung der Willensfreiheit und für die Zulassung des Falles). Wie das Ergebnis der Untersuchung unter Berücksichtigung dieser methodischen Regel ausfällt, gibt uns der letzte Satz an: die klar erkannte Güte vom Anfang der Schöpfungswerke an überzeugt uns davon, daß nichts Böses von Gott ausgehen konnte[39]). In diesem Satz ist jedes Wort der Ausdruck für eine Lehre Tertullians. Der Inhalt der Gotteserkenntnis umfaßt nicht bloß das Dasein Gottes, sondern auch wesentliche Eigenschaften; ihre Art und Weise: sie geschieht aus den Werken; ihre Gewißheit: sie begründet eine wahre Überzeugung.

b) Die Tatsache des Sündenfalles

Die Verleihung der Willensfreiheit ist somit nicht gegen die Güte und Weisheit Gottes, auch nicht gegen seine Allmacht, im Gegenteil, sie rückt diese göttlichen Eigenschaften in das hellste Licht; und da in der Natur der geschaffenen Freiheit zugleich die Möglichkeit zum Sündigen liegt, so besagt diese Möglichkeit nichts gegen die eben erwähnten Eigenschaften Gottes. Aber auch die Tatsache der Sünde kann keinen ernstlichen Einwand gegen Gottes Vollkommenheit bieten. Denn so wie die Verleihung, so hatte auch die Erhaltung der Willensfreiheit, oder anders ausgedrückt, die Zulassung des Falles von seiten Gottes die schwerwiegendsten Gründe; seine Treue und Beständigkeit forderten sie. Sehr geschickt berücksichtigt hier Tertullian einen beliebten Einwurf Marcions, der Schöpfergott sei nicht treu und beständig[40]), um

---

[38]) Die Worte: *non oportet omissa definitione prima bonitatis atque rationis, quae ante omnem tractatum constituenda est, post factis praejudicare...* (342, 27—29) werden wir wohl besser nicht allgemein verstehen; wir können hier einen Hinweis auf die Kapitel 3 und 4 sehen, wo Tertullian eine *prima definitio bonitatis atque rationis* des Schöpfers als Grundlage für die Behandlung der Frage der Willensfreiheit und des Sündenfalles unternommen hat.

[39]) 343, 6—9.

[40]) Vgl. I Marc 16; 331, 19—24. — IV Marc 1; 425, 21—26: Gott befiehlt, was er verbietet, und umgekehrt. Die verkehrte Auslegung einzelner Stellen aus dem A. T. siehe II Marc 18—24. Hier widerlegt Tertullian die verkehrte Auffassung Marcions, der im A. T. verschiedene Beweise für die Unbeständigkeit und den Wankelmut des Schöpfergottes erblicken möchte. An unserer Stelle würde sich die Unbeständigkeit Gottes darin äußern, daß er das, was er nicht will, nämlich die Sünde, dennoch zuläßt, somit will, also seinen

zugleich mit einer allgemeinen Widerlegung dieses Vorwurfs seine Lehre von der menschlichen Freiheit weiter zu entwickeln. Gerade die Treue und Beständigkeit Gottes, die man für alle seine wohlweisen und guten Einrichtungen in Anspruch nehmen muß, verbietet ein Einschreiten gegen die Sünde. Den Einwand kleidet er in die Form, daß doch unmöglich etwas gegen den Willen Gottes geschehen kann; also auch keine Sünde, die doch Gott offenbar nicht will. Die Lösung liegt in der Unterscheidung eines doppelten Willens Gottes[41]). Er schreitet gegen das, was er nicht will, nicht ein, um das, was er will, zu erhalten. In unserem Falle: was Gott erhalten wollte, war die Freiheit des Willens. Gewiß sollte sie nach der Absicht Gottes nur zum Guten benutzt werden; aber in ihrer Natur lag es einmal, daß sie vom Menschen ganz frei betätigt werden konnte[42]), auch zum Schlechten. Ein Einschreiten Gottes wäre ein Wiederaufheben dessen gewesen, was er in seiner Güte und Weisheit zugestanden hatte[43]). Sodann wendet Tertullian den Vorwurf, den Marcion dem Schöpfergott aus dem Nichteinschreiten machte, gegen Marcion selbst: Nicht in dem Nichteinschreiten hat man eine Unbeständigkeit Gottes zu erblicken; diesen Vorwurf würde im Gegenteil Marcion dem Schöpfer im Falle des Einschreitens und zwar mit Recht machen, ja obendrein würde dann Gott noch der Vorwurf der Unwissenheit treffen; ein Einschreiten könnte

---

Willensentschluß ändert, also mit Recht als Urheber und Schöpfer des Bösen angesehen wird. — Sonst ist Tertullian der Gedanke einer einfachen Abänderung eines Willensentschlusses in Gott nicht fremd; vgl. II Marc 24; 369. 17—18, wo die Reue Gottes erklärt wird als *simplex conversio sententiae prioris;* allen sich erhebenden Schwierigkeiten hält er sein Prinzip von der Transzendenz Gottes über alles Geschaffene entgegen. Eine solche Abänderung ist nur dann ein Zeichen der Unbeständigkeit, wenn sie ohne Grund geschieht. In unserem Falle gibt Tertullian starke innere Gründe an, warum eine solche nicht statthaben konnte. — Tertullian scheint überhaupt nicht zu einer klaren Unterscheidung zwischen moralischer und physischer Veränderung gekommen zu sein, was bei dem stoischen Charakter seiner Lehre nicht verwunderlich ist. Alles Seiende hat ja irgend eine, wenn auch ganz feine Körperlichkeit, also auch die Affekte, deren Dasein in der Seele nach Art einer Mischung aufzufassen ist. Ferner wissen wir, daß Tertullian zwischen geistiger und sinnlicher Erkenntnis eine notwendige Verbindung aufstellt (Schelowsky 42; Rauch 37—39; De an. 18). Eine analoge Auffassung auf dem Gebiete des Willens, wonach jeder Affekt auch das Element einer physischen Alteration enthält, es mithin keine rein geistigen Affekte gibt, folgt aus der Vernachlässigung der oben erwähnten Unterscheidung. Nur daß nach Tertullian Gott eine Ausnahme bildet, bei dem Affekte ohne jede physische Veränderung möglich sind.

[41]) 343, 16—17.
[42]) 343, 23—24.
[43]) 343, 30.

einen auf den Gedanken bringen, er habe eben nicht gewußt, was herauskommen werde[44]). Und im Falle, daß Gott den schlechten Gebrauch seiner Einrichtungen von seiten des Menschen voraussah, ist nichts so sehr Gottes würdig, als eben Beständigkeit in den einmal getroffenen Einrichtungen. Wenn der Mensch von seiner Freiheit einen schlechten Gebrauch macht, so ist das seine Sache; er würde so dem Gesetz gegenüber schuldig sein; keineswegs aber kann der Gesetzgeber selbst das Gesetz beeinträchtigen, indem er seine Vorschrift nicht erfüllen läßt[45]). Wenn also der Schöpfergott seine Voraussicht und seine Allmacht nach der Forderung Marcions in der Verhinderung des Sündenfalles betätigt hätte, würde Marcion mit Recht zu solchen Folgerungen kommen; die Schwierigkeiten, die Marcion hat, verschwinden, wenn er sich die Beständigkeit und Würde Gottes recht eindringlich vorführt. Mit diesem Kapitel findet der erste Einwand[46]) seine Erledigung; nicht Gott, sondern dem Menschen muß die Schuld am Sündenfall zugeschrieben werden.

Durch die Einwände im zweiten Teil des 7. Kapitels hat Tertullian Marcion zum Zugeständnis gezwungen, daß Gott nicht einschreiten durfte; daß mithin dem Menschen die Schuld zu geben sei. Diese letzte Folgerung zu bestärken und eine letzte Schwierigkeit gegen die Willensfreiheit und damit gegen die Güte des Schöpfers aus dem Wege zu räumen, dient das folgende 8. Kapitel; man könnte nämlich in der Tatsache des Sündenfalles einen Beweis für die Unzulänglichkeit und Schwäche der Willenskraft sehen, was wieder letztlich zu einer Schwierigkeit gegen die Güte Gottes selbst führte[47]). Zuerst weist Tertullian nochmals auf die Absicht Gottes hin, die er mit der Verleihung der Willensfreiheit hatte: diese Gabe ist dem Menschen gegeben, um damit eine Aufgabe zu erfüllen; er sollte der Schöpfer seiner eigenen sittlichen Gutheit werden. Das Gesetz und die Androhung des Todes, alles sollte dem Menschen zur Verwirklichung dieser Absicht Gottes behilflich

---

[44]) 344, 6—8. — Über die angeblich doppelte Rezension an unserer Stelle vgl. A. Bill 97.

[45]) Wir entscheiden uns für die ursprüngliche Lesart (344, 13): *non ut*, die einen ganz guten Sinn gibt: das *non ut* kommt dem Sinne nach gleich einem *non est cur, non est quod*.

[46]) 339, 12—13; 15.

[47]) Diese Schwierigkeit scheint uns, wenn auch nicht klar ausgesprochen, diesem Kapitel zugrunde zu liegen. Vgl. 347, 10. Darum scheint auch kein Grund zu bestehen, die ursprüngliche Lesart 344, 19 *neque* in *usque* zu ändern, wie Kroymann es will.

sein[48]). Diese Bestimmung zum Leben also[49]) ist zugleich der Beweis für die ausreichende Fähigkeit seines Willens; denn man kann Gott nicht zutrauen, daß er zur Verwirklichung seiner Absicht dem Menschen unzureichende Mittel an die Hand gibt. Also kann man nicht von einer Schwäche des Willens sprechen. Beim Einwand, daß etwa Unwissenheit den Menschen entschuldigen könnte, hält sich Tertullian nicht auf; gegenüber der so häufig wiederholten Erwähnung des Gesetzes im Paradies ist er gegenstandslos. Dafür, daß nicht von einer Schwäche des Willens gesprochen werden kann, bringt Tertullian noch weitere Beweismomente bei. Eine erste Gruppe hebt die Vorzüge des Menschen gegenüber den Engeln hervor[50]); einem möglichen Einwand, der Mensch sei trotzdem dem verführenden Engel gegenüber zu schwach gewesen, ist von vornherein der Boden entzogen[51]). Allem voran steht die Betonung der Freiheit. Als Bild und Gleichnis Gottes ist der Mensch stärker als der Engel, als *adflatus,* Anhauch Gottes, edler als der materielle Geist, woraus die Engel bestehen[52]). Der Beweis für diese Vorzugsstellung des Menschen vor den Engeln liegt in der Tatsache, daß Gott dem Menschen die ganze Schöpfung unterworfen hat, während er den Engeln nichts derartiges unterwarf[53]). Die Auferlegung des Gesetzes und die Verhängung der Todesstrafe sprechen

---

[48]) Auch jetzt will Gott nicht den Tod des Sünders; diese Bemerkung, fast so nebenbei gebracht, ist doch Marcion gegenüber ein trefflicher Hinweis auf die Treue und Beständigkeit Gottes, der sich auch nach dem Sündenfall und trotz desselben in seinen Absichten gleich bleibt.

[49]) Leben ist hier von Tertullian wohl nicht bloß im Sinn von sittlich gutem Leben verstanden, sondern er denkt auch, da ja in einemfort die Rede vom Paradiesesgesetz ist, daran, daß durch die Befolgung des Gesetzes der Mensch sich mit dem sittlichen Leben das zeitliche und ewige Leben gleichzeitig verdienen sollte.

[50]) Durch diese Gegenüberstellung und die Betonung, daß der Mensch über den Engeln steht, wird natürlich die Stärke seiner Willenskraft erst recht dargetan. Aus solchen Stellen sieht man klar, wie Tertullian in seiner philosophischen Spekulation Rhetor ist; er versteht es vortrefflich und sieht auch darauf, daß alle seine Gegengründe nach den Regeln der Rhetorik vorgebracht und aneinandergereiht werden.

[51]) Zugleich haben wir hier wieder eine sehr geschickte Vorbereitung auf die Behandlung der Frage über den Teufel in Kapitel 10.

[52]) Die gar zu wörtliche Auffassung der Schriftstelle Ps 103,4, mit der er seine Ansicht begründet, ist wieder ein Beweis für die grobsinnliche, allzu derbe Anschauungsweise Tertullians; vgl. oben 328 Anm. 41.

[53]) 347, 14—15 fügt Tertullian noch zwei weitere Momente der Überlegenheit des Menschen über die Engel hinzu: die dienende Stellung der Engel, und die Tatsache, daß der Mensch die Engel richten wird, wenn er dem Gesetz treu ergeben ist. Vgl. unten 358.

ebenso gegen eine vorgebliche Schwäche des Willens. Ferner hätte nicht die Willensfreiheit, sondern ihr Fehlen den Menschen in einen Schwächezustand versetzt. Daß übrigens dem Willen nicht die nötige Kraft gefehlt haben kann, ist klar daraus zu ersehen, daß die gleiche Freiheit und Fähigkeit des Willens, betätigt im Gehorsam gegen das Gesetz, den gleichen Menschen, die gleiche Seelensubstanz zum Sieger über den Teufel macht[54]).

c) Gegeneinwand: die Seele als *portio substantiae divinae;* keine substanzielle Wurzel des Bösen

Mit dem 9. Kapitel beginnt Tertullian die Behandlung des zweiten, am Anfang des 5. Kapitels formulierten Einwandes: *Si Deus bonus... cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, imo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem*[55]). Schon durch die Einleitung[56]) gibt sie sich deutlich als eine neue Schwierigkeit zu erkennen. Marcion stellt damit das ganze bisher so mühsam erarbeitete Ergebnis in Frage; wenn die Seele, die doch durch ihren Ursprung ein Teil der göttlichen Substanz ist, es ist, die gefehlt hat, so ist damit auch gegeben, daß die göttliche Substanz selbst gesündigt hat[57]). Es handelt sich somit hier um eine Schwierigkeit aus der Anthropologie, die sich auf eine bestimmte Lehre vom Ur-

---

[54]) Es ist bemerkenswert, daß Tertullian nie *libertas* allein gebraucht, sondern stets *potestas arbitrii* hinzufügt; damit schließt er jeden Schein einer Passivität gegenüber äußeren Einflüssen aus und betont nachhaltig die aktive Kraft des Willens.

[55]) 339, 12—15.

[56]) *quoquo tamen modo* 345, 21.

[57]) Wir hätten also hier einen Beleg für die Behauptung Tertullians, daß Marcion von den Stoikern beeinflußt sei; vgl. Praescr. 7, wo er allerdings ein anderes Moment, die Affektlosigkeit des guten Gottes von der Stoa herleitet (Schelowsky 70). Die Seele als *apospasma* des göttlichen Wesens ist eine stoische Lehre; vgl. Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie 403. Über die Seelentheorie der Stoa vgl. F. Rüsche, Blut, Leben und Seele (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 5. Ergänzungsbd.), Paderborn 1930, 250ff. Es ist eine Eigentümlichkeit der marcionitischen Gnosis, daß sie die Seele vom bösen Schöpfergott herkommen läßt (II Marc 9; 339, 12—15), während sonst die gnostischen Systeme die Menschenseelen, eine, wenn auch sehr verdünnte Emanation aus dem oberen Lichtreich sein lassen. Damit muß auch die bekannte gnostische Zweiteilung der Menschen in Pneumatiker und Hyliker fallen; alle Menschenseelen sind böse, weil vom bösen Schöpfergott herstammend. (Auf die Inkonsequenz, die so zwischen Kosmologie und Erlösungslehre entsteht, ist oben 326 Anm. 24 hingewiesen worden.)

sprung und damit von der Natur der Seele stützt; dagegen nun war die richtige Lehre über die Natur der Seele darzulegen[58]). Vor allem natürlich gegen diese gnostische (oder stoische) Lehre Marcions die Wesensverschiedenheit zwischen Seele und göttlicher Substanz.

Damit ist zugleich einem Hauptbeweisgrund für die Annahme eines bösen Gottes der Boden entzogen. Steht die wesentliche Verschiedenheit fest, so kann man nicht mehr aus dem Sündenfall des Menschen (oder vielmehr der Seele, nach gnostischer, auch marcionitischer Auffassung) auf die Schlechtigkeit des Schöpfers schließen. Denn Gottebenbildlichkeit der Seelensubstanz und eine Freiheit des Willens, die die Möglichkeit des Sündigens in sich schließt, bedeuten dann keine unvereinbaren Gegensätze mehr. Am Schluß des Kapitels, wo Tertullian das ganze Ergebnis in einer Weise zusammenfaßt, daß die Hauptgedanken in einer neuen klaren Weise herausgehoben werden sollen, werden wir tatsächlich diese Behauptungen oder vielmehr Folgerungen aufgestellt sehen.

In einem Beweis aus der Hl. Schrift will Tertullian die Wesensverschiedenheit aus der Verschiedenheit der Bezeichnungen für Seele und Geist im Griechischen ableiten[59]). Dadurch, daß manche Übersetzer die Verschiedenheit der griechischen Bezeichnungen nicht beachteten und beides mit dem gleichen lateinischen Wort *spiritus* wiedergaben, haben sie nach der Ansicht Tertullians den Häretikern Gelegenheit gegeben, Gott der Sünde zu zeihen, eben dadurch, daß so die Wesensverschiedenheit zwischen beiden verwischt wurde,

---

Kellner übersetzt 2, 183: „Aber wie kann denn, wendet man ein, eine Substanz, die ein Werk des Schöpfers ist, der Sünde fähig werden, indem der Anhauch Gottes, d. h. die Seele im Menschen es ist, die sündigt? Auch muß ja notwendig die Verderbnis des Teiles sich der Gesamtmasse, woraus er entsprungen ist, mitteilen." Demnach wäre nach Kellner *substantia creatoris* (345, 21) Genitivus objectivus statt subjectivus. Gegen diese Auffassung spricht einmal, daß Marcion, wie überhaupt die Gnosis, keine Weltschöpfung, sondern bloß eine Weltbildung durch den Demiurgen kennt (1 Marc 15; 310, 6—8. 17 f.). Sodann ist, wenn die Seele ein Teil des schwächeren, beschränkten, an allen Mängeln reichen Gottes ist, auch leicht die Sünde erklärt. Hingegen fand er für den Ursprung der Sünde, wenn die Seele aus dem höchsten, guten Gott hervorgegangen war, keine Erklärung. Vgl. Rauch 25; Schelowsky 50. Endlich ergibt sich aus dem Zusatz: *nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis*, daß *substantia creatoris* die Substanz ist, die dem Schöpfer angehört, nicht die sein Werk ist. Auch wird *referri* vielleicht besser wiedergegeben mit beziehen; also würde die Übersetzung lauten: auch muß notwendig die Verderbnis des Teiles auf die Gesamtmasse, woraus er entsprungen ist, bezogen werden.

[58]) Tertullian hat hier *qualitas animae* stehen; gemeint ist die besondere Beschaffenheit der Natur oder des Wesens der Seele im Gegensatz zum göttlichen Wesen.

[59]) 345, 25.

was dann, wenn auch nicht den Anlaß, so doch eine scheinbare Begründung für die gnostische Lehre aus der Hl. Schrift abgab. Die Unterscheidung zwischen *spiritus* und *adflatus*[60]) hat den Sinn, daß die Seele geringer ist als der Geist; Tertullian bedient sich der in den Worten liegenden ursprünglichen Bedeutung, um das Verhältnis von *flatus* und *spiritus* darzustellen. Das Verhältnis vom Wind zum leisen Lufthauch bildet eine Analogie zum Verhältnis von *spiritus* und *flatus*. Die Seele ist gleichsam nur das gelinde Wehen des Geistes, nicht der Geist selbst, sowie das leise Wehen, wenn es auch vom Winde herkommt, doch nicht der Wind selbst ist[61]).

Daß wir es hier keineswegs mit einem Bild zu tun haben, das Tertullian zur Veranschaulichung gebraucht, sondern seine Ausführungen so konkret wie nur möglich zu nehmen sind, beweisen die entsprechenden Stellen aus De an., etwa Kapitel 9[62]); die Seele ist nichts anderes wie der im Leib des Menschen durch göttliche Nachhilfe sich verdichtende Atem (Anhauch) Gottes, der ganz die Form des Körpers annimmt, darin gleichsam erstarrt, sodaß die Seele das Aussehen und die äußere Ausgestaltung des Körpers annimmt. Die Inferiorität des *flatus* gegenüber dem *spiritus* gibt auch die Basis ab für einen anderen Ausdruck des Verhältnisses beider zueinander: man kann den *flatus* auch ein Bild des Geistes nennen[63]).

Im folgenden Satz: *nam et ideo*[63a]) „denn auch aus diesem Grund ist der Mensch ein Bild Gottes", will Tertullian darauf aufmerksam machen, daß durch die Lehre von der Seele als *flatus Dei* ein weiteres Beweismoment für die Gottebenbildlichkeit des Menschen beigebracht ist. Früher, Kapitel 5 und 6[64]), hatte Tertullian die Gottebenbildlichkeit des Menschen hauptsächlich als in der Willensfreiheit gelegen dargetan. Es ist also nach Tertullian eine doppelte Gottähnlichkeit anzunehmen: eine auf Grund des *adflatus*, eine andere vornehmlichere[65]), auf Grund der dieser Seelensubstanz inhärierenden wesentlichen Be-

[60]) De an. 22; 335, 21. — 24; 337, 10.

[61]) Ob man die Konjektur Kroymanns zu 346, 5, 7, annimmt oder nicht, ändert nichts an dem Sinn der Stelle. — *Et si de spiritu accidit: accidere* heißt bei Tertullian hinzukommen, hinzutreten, im Gegensatz zu dem, was einem Ding von Natur aus zukommt, was es von Anfang an besitzt. Vgl. De an. 16 (321, 20f. 25ff.; 316, 3, 5). Die Stelle, genau übersetzt, würde also lauten: wenn er auch *(adflatus)* vom Geist herkommend hinzukommt.

[62]) 311, 25—312, 2. [63]) 346, 7. [63a]) 346, 8.

[64]) 340, 12—19; 341, 15—18.

[65]) 341, 18—20. Wird ja doch dem Menschen der *adflatus* deswegen als Substanz gegeben, daß er durch seine Freiheit ein Bild Gottes sein kann. E. F. Schulze, Elemente einer Theodizee bei Tertullian 80: „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen beruht in erster Linie auf dem *adflatus dei;* denn der *adflatus* ist die *imago* des *spiritus*, des göttlichen Geistes, d. i. des göttlichen Wesens; in zweiter Linie auf den zuvor genannten Eigenschaften, da sie in ihrem Teil Eigenschaften des göttlichen Wesens sind." — „Der Hauch verhält sich als das Primäre, welchem als das Sekundäre die Eigenschaften der Unsterblichkeit,

schaffenheiten, der Unsterblichkeit, der Willensfreiheit und der freien Selbstentscheidung, der Begabung mit Vorauswissen[66]), der Vernunft, die der Einsicht und des Wissens fähig ist.

Imago ergo spiritus flatus, das ist die erste Stufe in dem Beweis. Daraus ergibt sich von selbst ein weiteres: da das Bild der Wirklichkeit oder dem Urbild nicht in jeder Hinsicht gleichkommen wird, wird auch die Seele, als Bild des Geistes, die Bildhaftigkeit[67]) nicht in dem Grad erlangen können, daß sie teilnimmt an dem Vorzug des Urbildes, der Sündelosigkeit; die kommt Gott allein zu, und darin allein steht die Seele als *adflatus* hinter dem Urbild, Gott, der ein Geist ist, zurück[68]).

Auch in den der Seele anhaftenden wesentlichen Beschaffenheiten, wodurch die Seele sozusagen die gleichen Züge trägt wie Gott[69]), wie Tertullian schon früher im besonderen bezüglich der Willensfreiheit hervorgehoben hat, ist die Seele nur Bild, sie erreicht darin nicht die ganze Kraft der Gottheit.[69a]) In der Sündelosigkeit sieht Tertullian die ganze Kraft des göttlichen Wesens ausgedrückt[70]).

---

der Willensfreiheit, der Vernünftigkeit zukommen" (ebd.). — Ontologisch betrachtet ist das zweifellos richtig, gibt aber die Gedanken Tertullians nicht genau wieder. Gerade die Rücksicht auf die substanzielle Fundierung des Bösen bei Marcion hat ihn veranlaßt, die aus einer sekundären Eigenschaft, der Willensfreiheit, sich ergebende Gottebenbildlichkeit in den Vordergrund zu stellen. Hier haben wir ein Beispiel für die eingangs erwähnte Notwendigkeit einer analytischen Darstellungsweise.

[66]) Vgl. De an. 41; 368, 9: *sic et divinitas animae in praesagia erumpit.* Der Grund liegt eben in dem Ursprung der Seele aus Gott. Rauch 35; Schelowsky 61—62. Wir haben hier eine echt stoische Lehre vor uns. Tertullian übersieht allerdings eines dabei: die Verschiedenheit des Ursprungs der Seele aus Gott bei den Stoikern und im Christentum. Ist ein solches Ahnungsvermögen bei dem stoischen Pantheismus eine aus dem System sich ergebende Konsequenz, so ist mit der Erschaffung der Menschenseele durch Gott keineswegs schon das Miterschaffensein dieses Ahnungsvermögens gegeben.

[67]) So die Übersetzung Kellners 2,182. — Wie Kroymann in seiner Anmerkung zu Zeile 12 dazu kommt, darauf aufmerksam zu machen: *sed imaginem Dei intellige hominem,* ist nicht recht ersichtlich. *Imago Dei* ist gerade hier nicht *homo,* sondern es ist ganz allgemein zu nehmen, sonst hat der ganze Satz keinen Sinn.

[68]) 346, 18—25; 20—21. — II Marc 9; 346, 16—18; vgl. damit die *naturalia animae,* wie sie Tertullian De an. 22; 335, 17—19 aus einem früheren Werk gegen Hermogenes (wohl De censu an.), das verloren gegangen ist, aufzählt, und wie er sie gleich später 335, 21—25 in mehr systematische Ordnung bringt.

[69]) *lineas* 346, 16. [69a]) 346, 18—19.

[70]) Es handelt sich da um eine andere Formulierung und wohl mehr noch um die Weiterbildung eines platonischen Gedankens, der Gemeingut der zeitgenössischen Philosophie geworden war, um den Gedanken von der absoluten

Im folgenden führt Tertullian noch ein neues Beweismoment oder vielmehr eine Veranschaulichung ein — mehr ist es nicht — für die behauptete Inferiorität des Bildes gegenüber der Wirklichkeit. So wie das Bild, mag es im übrigen auch die Züge des Originals getreu wiedergeben, doch der Bewegungskraft des Urbildes entbehrt, so steht es auch mit dem *adflatus* gegenüber dem *spiritus:* er wird, wenn im übrigen auch ein getreues Bild des Geistes, doch eines nicht ausdrücken: seine Kraft. In dieser Form konnte der Beweis bei jedem Stoiker stehen, ja selbst die Gnostiker mit ihrer Emanationstheorie konnten sich eine solche Beweisführung zu eigen machen. Tertullian fühlt nun offenbar selbst heraus, daß er mit den bisher vorgebrachten Momenten eigentlich keinen Beweis geliefert hat für den wesentlichen Unterschied der Seele von Gott. Das läßt sich herauslesen aus der Behauptung: *ceterum non esset anima, sed spiritus, nec homo, qui animam sortitus est, sed deus;* sonst würde wohl hier irgend eine Schlußfolgerung als Zusammenfassung der ganzen Beweisführung dastehen. Darum versucht Tertullian im folgenden eine neue Begründung der behaupteten Verschiedenheit von *flatus* und *spiritus,* und damit steht es besser. Nicht alles, was von Gott kommt, ist darum schon Gott; auf die Seele angewendet: wenn sie auch als *adflatus* vom *spiritus* herkommt, so kann man doch nicht für sie die besondere Eigentümlichkeit, wie sie der Seinsweise des *spiritus* entspricht, in Anspruch nehmen: das Freisein von der Sünde. Die sehr konkrete Anschauungsweise Tertullians, wie wir sie oben bezüglich der Einhauchung der Seele Adams kennen gelernt haben, legt den Vergleich vom Blasen in die Flöte nahe; er bedeutet demnach mehr als ein bloßes Bild, er stellt eine vollständige Analogie dar. So wie einer, wenn er in die Flöte bläst, diese nicht zu einem Menschen macht, obgleich von seiner Atmungsseele der Hauch her-

Güte Gottes; wir wissen, daß man eher bereit war, in der Erklärung des moralischen Übels Gottes Weisheit und Macht preiszugeben, als zuzugeben, Gott hätte gegen seine Güte gehandelt. Vgl. K. Gronau, Das Theodizeeproblem 81—82. Daß der höchste Gott ganz rein von aller Sünde sein müsse, ist ja auch Grundanschauung der Gnosis; sosehr, daß die dualistischen Lösungen des Problems des Übels nur aus dem Bestreben hervorgehen, von Gott jede Spur des Bösen fernzuhalten. Daneben hat wohl zweifellos die christliche Predigt vom heiligen Gott und besonders die im Alten Testament so eindringlich dargestellte Heiligkeit Gottes einen besonderen Einfluß auf Tertullian ausgeübt, wofür seine ethischen Anschauungen der beste Beweis sind. Wir sagen Weiterbildung, weil das Verständnis und die tiefere Begründung dieses Gedankens überhaupt erst auf dem Boden des Christentums mit seinem Schöpfungsdogma möglich war, durch das der letzte Grund für die wesentliche Verschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf aufgezeigt wurde.

kommt, so hat auch Gott, der den Odem des Lebens von seinem Geist in das Antlitz des Menschen blies, diesen nicht zu Gott gemacht, sonst hätte die Hl. Schrift sich anders ausgedrückt. Dann folgt die Begründung, die eigentlich erst das Ziel trifft: es ist sozusagen der Werkcharakter der Seele, die Tatsache, daß sie geschaffen ist, was zugleich mit ihrer Inferiorität gegenüber dem Geist Gottes ihre wesentliche Verschiedenheit dartut[71]).

Damit gewinnen wir auch einen Anhaltspunkt zur Beurteilung der vorher vorgebrachten Beweismomente. Wenn man sie nimmt, wie sie liegen, enthalten sie keinen Wesensunterschied, sondern bloß einen Gradunterschied zwischen dem Wesen des *spiritus* und dem des *adflatus*[72]). Daß Tertullian trotz der so ganz stoischen Färbung und Ausdrucksweise seiner Gedanken[73]) dennoch himmelweit von der Grundauffassung der menschlichen Seele durch die Stoa als ἀπόσπασμα θεοῦ entfernt ist, beweisen die entsprechenden Stellen aus De an., wo er ganz unzweideutig den Schöpfungscharakter der Seele aufstellt, besonders in der Polemik gegen Plato. Für Tertullian ist nämlich ungeworden und ewig ein und dasselbe, wie umgekehrt einen Anfang besitzen und geworden sein. Er erbietet sich dort, gegen Plato, aus dessen Lehre vom Ungewordensein der Seele, ihre Gottheit zu erweisen[74]).

Steht nun aus dem bisherigen fest, daß die *qualitas animae* als *adflatus* darin zu sehen ist, daß die Seele, wenn auch gottverwandt, so doch tief unter Gott steht, da sie nicht die ganze Kraft der Gottheit, d. h. die Sündelosigkeit besitzt, so muß man sich auf der anderen Seite wieder hüten, diese *qualitas* noch mehr herabzudrücken[75]). Hier hat Tertullian vielleicht Gegner im Auge wie Hermogenes, die ja die Seele aus der Materie entstanden sein lassen[76]). Mehr aber noch ist das gesagt im Hinblick auf einen mög-

[71]) 347, 5—8.

[72]) „Durch das Bild des Odems und des Hauches, durch das Tertullian den wesentlichen Unterschied der beiden Substanzen, der Seele nämlich und des göttlichen Geistes, darzutun sucht, wird das Ziel nicht erreicht. Es ergibt sich nach dem Bild vielmehr eine substanzielle Gleichheit, wenn auch qualitative Verschiedenheit, indem nicht die ganze Kraft des Odems auch im Hauch ist. So ist Tertullian sachlich in der Pneumalehre der Stoiker stecken geblieben. Seine Absicht geht aber auf das gerade Gegenteil". J. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians, Göttingen 1899, 25—26.

[73]) Über die Abhängigkeit der Psychologie Tertullians von der Stoa vgl. Rauch, 25—37; Schelowsky, 45—62. Daraus ergibt sich, daß Tertullian gerade in der Anthropologie ganz in stoischen Bahnen wandelt.

[74]) Vgl. De an. 24.

[75]) 347, 8—10.

[76]) Die Seele als Hauch Gottes kann nicht sündigen, weil sonst Gott die Sünde zugeschrieben werden müßte. Vgl. De an. 11; 315, 4—12. Ist die Seele jedoch aus der Materie entstanden, so ist das Böse in ihr erklärt. Übrigens hat

lichen Einwand, der sich da erheben könnte. Im Kapitel 8 hat nämlich Tertullian gezeigt, wie die Ursache der Sünde nicht in einer der Seele angeborenen Schwäche gelegen sein kann. Nun gipfeln aber seine ganzen bisherigen Ausführungen in dem Satz: die aus der Natur der Seele sich ergebende Inferiorität gegenüber dem Wesen Gottes zeigt sich in dem Mangel der *integritas a delicto;* also haben wir es doch mit so etwas wie einer angeborenen Schwäche zu tun. Das gibt denn auch Tertullian für die Seele im Vergleich zu Gott ohne weiteres zu, nicht aber im Vergleich zu den Engeln. Der Abschiebung der Schuld vom Menschen auf den Verführer wird mit dieser Feststellung der Überlegenheit des Menschen über die Engel von vornherein ein Riegel vorgeschoben. Zu dem im Kapitel 8 bereits angeführten Beweismoment, das die Überlegenheit dartun sollte, daß nämlich Gott den Engeln nicht ebenso wie den Menschen eine Welt unterstellt hatte, treten zwei weitere hinzu: die dienende Stellung der Engel den Menschen gegenüber, dann das Richteramt, das die Menschen über die Engel ausüben sollen[77]).

Im Schluß des Kapitels haben wir nicht so sehr einen neuen Beweis zu erblicken, als vielmehr eine abschließende Zusammenfassung und kurze Rekapitulation der bisher im 9. Kapitel behandelten Frage, ob man durch den Ursprung der Seele aus Gott (aus dem Anhauch Gottes) einen Beweis für die Schlechtigkeit des Schöpfergottes ableiten könne. Tertullian unterscheidet ein Können und ein Müssen, oder anders ausgedrückt, eine Möglichkeit und eine Notwendigkeit. Diese Unterscheidung und die ganzen folgenden Ausführungen werden uns klar, wenn wir uns die Position Marcions vor Augen halten. Die Gnosis, zu der ja auch Marcion gehört, ist dadurch charakterisiert, daß hier das Übel vom Ethischen in das Anthropologische, oder allgemeiner, Kosmologische übertragen wurde; damit ist eine gewisse Notwendigkeit des Übels mitbedingt[78]). Da-

---

nach der Darstellung der Lehre Marcions durch Tertullian auch Marcion eine ewige, von Natur aus böse Materie gelehrt (I Marc 15; 310, 18—20); aus dieser hat dann der Schöpfergott die Welt geformt (I Marc 15; 310, 6ff. 17f.).

[77]) 347, 12—15.

[78]) Für den kosmologischen Charakter des Bösen wäre eigentlich die ganze Lehre der Gnosis heranzuziehen; jeder einzelne Lehrpunkt, Kosmologie, Erlösungslehre, Sakramente, würde erweisen, wie das Böse eine Naturnotwendigkeit, die Erlösung davon ein kosmologischer oder kosmogonischer Prozeß ist. — Die ethische Betrachtungsweise ist der Gnosis fremd, und wenn sie sich in dem einen oder anderem System in größerem Ausmaß findet, immer bleibt sie ein Fremdkörper, etwas, was zu den metaphysischen Voraussetzungen nicht paßt. Vgl. J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus 259ff.: der materiale Wesensunterschied zwischen den gnostischen und den katholischen Dogmen; besonders 281ff. das Böse und die Sünde; 309ff.: das sittliche Leben.

gegen lehnt nun Tertullian jede Notwendigkeit des Übels, jede anthropologische Begründung entschieden ab und zeigt seine Wurzel im Ethischen. Die Möglichkeit zu sündigen liegt in der Geschöpflichkeit der Seele: als *adflatus* besitzt sie eine dürftigere Substanz gegenüber dem Geist, das ist Gott; jedoch ist damit noch keine Notwendigkeit des Sündigens gegeben; das gewährleistet die Freiheit des Menschen. Das Gebot Gottes und die Androhung des Todes sind überdies eine Stütze für die Schwäche der Substanz und eine Wegweisung für die freie Willensentscheidung. Also, so ist eine Schlußfolgerung gegen Marcion, nicht durch den *adflatus*, ihre Substanz, das wodurch sie mit Gott verwandt ist, hat die Seele gesündigt; d. h. die Sünde hat in keiner Weise in etwas Substanziellem ihren Sitz, sie besitzt keinerlei anthropologische oder physische Wurzel. Diese ist vielmehr im freien Willen des Menschen zu suchen, der nichts Substanzielles ist, sondern zur Substanz hinzukommt; Gott hat ihn aus guten Gründen verliehen[79]; die Betätigung des freien Willens allerdings ist ganz in das freie Ermessen des Menschen gelegt[80].

In diesen Ausführungen haben wir keinen Gegensatz zu den früheren Darlegungen zu sehen, wo Tertullian die Gottebenbildlichkeit des Menschen vornehmlich in den freien Willen verlegt wissen will: es handelt sich hier, wie schon bemerkt, um einen ganz verschiedenen Gesichtspunkt. Nicht, mit welchem Recht die Gottebenbildlichkeit eher in der Willensfreiheit als in der Substanz der Seele erblickt werden muß, steht in Frage, sondern ob das Übel irgend eine physische Wurzel in der Substanz der Seele hat.

Somit kann der ganzen göttlichen Anordnung, d. i. der Erschaffung des Menschen und seiner Ausstattung mit dem freien Willen, keinerlei Übel zur Last gelegt werden. Die Schuld trifft allein den Menschen, der die ihm zum Guten verliehene Gabe Gottes mißbraucht. Es ist also — das ist nicht direkt ausgesprochen, aber ergibt sich von selbst — nichts mit der Unterscheidung eines guten und eines bösen Gottes, zu der Marcion gerade durch seine Erklärung vom Ursprung des Übels gekommen ist. Die folgenden Sätze erweitern und bestärken die Schlußfolgerung aus diesem Kapitel. Das Vergehen kann auch schon deshalb nicht Gott angehören, weil er die Übertretung nicht bloß verboten, sondern auch verurteilt hat. Auch der Tod, als eine Folge der Übertretung, ist dem zuzuschreiben, der das Gebot verachtet, nicht dem, der ihn androht.

[79]) Das hat Tertullian besonders im 5. Kapitel gezeigt.

[80]) Wir haben hier wieder Gelegenheit, die straffe Zielstrebigkeit, die Tertullian in seiner Argumentation einhält, zu bewundern; nie verliert er seinen Gegner aus den Augen, nie vergißt er, was er zu widerlegen hat; ein Vorbeireden am Gegner gibt es nicht.

Mit der Erwähnung des Todes als einer Folge der Sünde hat Tertullian hier schon angedeutet, was er später durch die Unterscheidung von *malum culpae* und *malum poenae* ausspricht[81]); daß nämlich alles Übel, auch das physische, als eine Folge der verkehrten Selbstentscheidung des Menschen aufzufassen ist; am Anfang steht also das moralische Übel, aus dem das physische folgt.

In dem Bisherigen haben wir ohne Zweifel den bedeutsamsten Teil dieses Buches behandelt. Überblicken wir die ganze bisher geleistete Arbeit von Anfang an, so hebt sich ein Zentralgedanke heraus, von dem aus das ganze Problem behandelt und gelöst wird, der Schöpfungsgedanke. Er allein vermittelt eine zwanglose, allseitig befriedigende Erklärung des Übels, weil nur von ihm aus das Verständnis für die Willensfreiheit und ihre Bedeutung und so schließlich für die ethische Wurzel des Übels erschlossen wird. Sehr gut bemerkt Steffes[82]): „Es ergibt sich auf der ganzen Linie des Dogmas ein unendlicher Abstand zwischen Gnosis und Katholizismus... Diese sachliche Wesensverschiedenheit hat ihren allerletzten Grund darin, daß der Gnostizismus keinen richtigen Schöpfungsgedanken und darum auch keinen überweltlichen Gott hat; infolgedessen konnte er auch nicht zu dem Begriff der persönlichen Freiheit, der ethischen Sünde und der einmaligen Erlösung durch den Sohn Gottes kommen."

Die ganze Argumentation Tertullians ist biblisch[83]); das ist nicht zufällig, als ob er auch anders, rein philosophisch hätte vorgehen können. Abgesehen davon, daß Marcion gegenüber die Verwendung der Hl. Schrift des Alten Testaments zum Beweis für die Güte der Schöpfungswerke die denkbar wirksamste Widerlegung der These vom bösen Schöpfergott, dem Urheber des Alten Testaments bedeutet (das ist von Tertullian ohne Zweifel beabsichtigt) — die biblische Argumentation zeigt unzweideutig die Quelle der Gotteslehre und seiner Lösung des Theodizeeproblems an: es ist die Offenbarung. Von dorther hat er seinen Gottesbegriff, seinen Schöpfungsgedanken, und damit von dorther auch den klaren Begriff der Willensfreiheit und der ethischen Wurzel alles Übels[84]).

---

[81]) II Marc 14; 354, 9.

[82]) J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus 318.

[83]) Vgl. oben 334 Anm. 79, und die folgende Anm.

[84]) In diesem Sinne verstehen wir A. Bill 4, der in diesem Buch wesentlich biblische Argumentationen von Tertullian gegen Marcion gebracht sieht. Für den zweiten Teil dieses Buches von Kapitel 18 ab ist es durchaus richtig, daß Tertullian gegenüber den Anstößen Marcions rein biblische Argumentationen beibringt; da handelt es sich um die spezielle Widerlegung der einzelnen Schriftstellen, die Marcion für die Bosheit des Schöpfergottes aus dem Alten Testament

d) Der Fall Satans

Im 10. Kapitel behandelt Tertullian den dritten Gedanken der eingangs (Kapitel 5) formulierten Schwierigkeit. Für die Lösung der Gesamtschwierigkeit bringt es eigentlich nichts mehr bei[85]).

Die Lösung dieser Frage ist ganz die gleiche wie die der Frage nach dem Ursprung des Bösen beim Menschen; der Engel ist aus der Hand Gottes gut hervorgegangen, zum Teufel hat er sich selbst gemacht[86]). Die folgende Stelle aus Ez 28, 11—16, die in der Person des Fürsten von Sor auf den Teufel anzuwenden ist, wie Tertullian[87]) durch mehrere Gründe zeigt, dient als Schriftbeweis sowohl für die Vorzüge, womit der

---

anführt; daß aber Tertullians Beweise im ersten Teil dieses Buches (bis Kapitel 17 einschließlich) nicht als rein biblisch angesprochen werden dürfen, ergibt die ganze bisherige Darstellung. Er zitiert die Bibel darum (neben dem oben erwähnten Grund), weil er *de facto* aus ihr die genannten, an sich dem natürlichen Wissensbereich angehörenden Wahrheiten hat.

[85]) Von den beiden Lesearten *sed et si ab homine* und *sed et si non ab homine* (348, 3) scheint die letztere den Vorzug zu verdienen. Ist der Teufel auch der *instinctor* (348, 4), *auctor* (359, 15), *seminator delicti* (349, 23), so hat Tertullian doch sowohl in Kapitel 8 wie auch 9 durch die Betonung der Stärke des Menschen, seiner Überlegenheit über die Engel dem Einwand, daß die Schuld vom Menschen auf den Teufel abzuwälzen sei, von vornherein jede Berechtigung genommen. Der Sinn dieses Anakoluths wäre dann folgender: wenn auch die Schuld nicht vom Menschen auf den Teufel abgewälzt wird, so bleibt doch die Frage zu erörtern, wieso denn der Teufel dazu kam, *instinctor delicti* zu werden. — Tertullian geht auch hier wieder aus von der Wortbedeutung *diabolus id est delator* (348, 8) und will in einer dreifachen *delatio* die Ursache des Falles des Teufels sehen (348, 9—12). Demnach würde der Fall des Teufels zeitlich zusammenfallen mit dem Sündenfall des Menschen (vgl. 349, 22: *deliquit ex illo, ex quo delictum seminavit*). — Nach Pat. 5 jedoch scheint ihm die Ursache des Abfalles für den Teufel im Hochmut und in der Ungeduld zu liegen (6, 23—7,5: *adeo decepit eum, quia inviderat*). — Daneben kennt Tertullian noch eine andere Klasse von Dämonen, die, aus der Verbindung der gefallenen Engel mit den Menschentöchtern hervorgegangen, noch viel verworfener sind (Apol. 22, Rauschen, Floril. patrist. VI, 75f.; vgl. dazu auch die Anm. 1 auf S. 76; ferner A. d' Alès, Tertullien 156 Anm. 8).

[86]) Man beachte die Häufung von *bonus* (349, 16—19): aus der Hand Gottes kann eben nur Gutes hervorgehen; vgl. 348, 6—9; 17: *institutione bonus angelus... sponte corruptus.* — Ob nicht doch die ursprüngliche Lesart von M und R (CSEL 47, 349 zu Zeile 25: *delictorum scilicet et censuum* anstatt der Emendation von Öhler: *delictorum scilicet censum*) beizubehalten ist? Das *censuum* wäre dann ein Hinweis auf die durch die Verbindung mit den Menschentöchtern gezeugte zweite Gruppe von Dämonen.

[87]) 349, 9—15.

Engel vor seinem Sündenfall von Gott ausgestattet war, als auch dafür, daß er selbst Schuld ist an seinem Fall. Der letzte Grund für den Fall des Engels ist auch hier wieder in seiner Willensfreiheit gelegen[88]).

II Marc 6[89]) bildete die Natur der Seele als *adflatus dei* die notwendige Grundlage dafür, daß die Seele mit Willensfreiheit ausgestattet werden konnte. Hier ist die Sache umgekehrt: weil das vorhanden ist, was sonst die Grundlage, die notwendige Vorbedingung für die Willensfreiheit bildet, ist auch diese vorhanden. Aus der Stelle[90]): *nihil enim Deus proximum sibi...* folgt soviel, daß der Engel als *spiritus* Gottähnlichkeit besitzt; das Gleiche war ja auch aus der vorher erwähnten Prophetie aus Ezechiel ersichtlich[91]). Über das nähere Verhältnis von Gottesgeist und Engelsgeist erfahren wir nichts. Vielleicht will dadurch Tertullian andeuten, daß die gleichen Überlegungen, die er kurz vorher über das Verhältnis von *adflatus* und *spiritus Dei* angestellt hat, auch hier gelten. Oder aber er geht diesen Fragen absichtlich aus dem Weg, weil für ihn bei der Inferiorität des Engels gegenüber dem Menschen[92]) eine Begründung der Willensfreiheit für den Engel mit bedeutend größeren Schwierigkeiten verbunden gewesen wäre. Ein indirekter Beweis für die Freiheit des Engels ist in der Verurteilung durch Gott in der Hl. Schrift zu erblicken. Dieser Gedanke ist uns schon öfter begegnet. Eigentlich ist es ein Beweis für die Willensfreiheit aus der Vollkommenheit Gottes, die verlangt, daß ein mit Freiheit begabtes Wesen nicht ohne Grund verurteilt werde.

Eine letzte Frage war noch zu beantworten: warum denn Gott den Teufel gewähren ließ, daß er den Abfall und die Verführung auch in das Menschengeschlecht hineintrug. Der Grund, den Tertullian dafür angibt, ist zugleich geeignet, die Güte Gottes gerade dem Menschen gegenüber so recht hervortreten zu lassen. Der Mensch sollte Gelegenheit haben, durch den rechten Gebrauch der Freiheit über den Teufel zu siegen. Als Sieger und infolgedessen umso glorreicher sollte er ins Paradies seinen Einzug halten. Darin liegt dann sowohl ein Beweis, daß der Mensch allein Schuld ist an seinem Fall, wenn er jetzt durch die gleiche Freiheit sich das Paradies erwerben kann[93]), als auch eine besonders empfindliche Strafe für den gefallenen Engel.

---

[88]) 349, 25.

[89]) 341, 18. [90]) 349, 26.

[91]) *resignare* heißt entsiegeln, ungültig machen, vernichten; häufig hat es die Bedeutung *violare*. Aeg. Forcellini, Totius latinitatis Lexicon, Leipzig und London 1839, III, 648 hat dazu: *contrarium signaculo*. Daß es Tertullian in diesem Sinne faßt, zeigt der Zusatz 348, 22: *qui scilicet integritatem imaginis et similitudinis resignaveris*. Es ist also das gerade Gegenteil von der Übersetzung Kellners 2, 186, der übersetzt: der du nämlich das Siegel unversehrter Ebenbildlichkeit und Gleichartigkeit angelegt hast. Die Vulgata hat *signaculum*.

[92]) Der Engel besteht *spiritu materiali*, 345, 9.

[93]) Der gleiche Gedanke im Kapitel 8; 345, 17—20.

Mit diesem Kapitel hat das Hauptproblem der Theodizee, die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Übels, ihren Abschluß gefunden. Die aus der Offenbarung bekannte Tatsache des Sündenfalles vorausgesetzt, wird die Möglichkeit der Sünde nach allen Seiten erörtert und dargetan, daß der Gottheit (dem Schöpfer) aus dem Sündenfall keinerlei Vorwurf erwachsen kann, daß insbesondere der Vorwurf der Bosheit gänzlich ungerechtfertigt ist, vielmehr in allem die Güte Gottes in hellstem Licht erstrahlt. Dabei ist es charakteristisch für den Christen Tertullian im Gegensatz zu jeder Gnosis, daß er die ganze Frage und ihre Lösung ausschließlich in das ethisch-religiöse Gebiet verlegt.

(Schluß folgt.)

Der Begriff der ‚iustitia socialis' und das Rundschreiben ‚Quadragesimo anno'

Von **Johann Kleinhappl** S. J. — Innsbruck

Der Ausdruck *iustitia socialis* ist noch nicht so lange im Gebrauch. In den älteren Lehrbüchern der Moraltheologie und der Ethik begegnen wir ihm kaum, erst in der neueren Zeit taucht er darin auf. Er wurde vorwiegend als Schlagwort verwendet, mit dem man allerlei verschwommene und unklare Vorstellungen verknüpfte. Es kam daher fast ein wenig überraschend, daß der Name *iustitia socialis* im päpstlichen Rundschreiben *Q. a.* aufschien. Damit ist, wie A. Schmitt sagt, dieser Begriff kanonisiert worden, es ist ihm der Weg geöffnet in das kirchliche und theologische Schrifttum, in die Lehre, sei es für die künftigen Priester von den Kathedern der theologischen Fakultäten herab, sei es für die Belehrung des Volkes von den Kanzeln der Kirchen und den Rednerbühnen der Vereinslokale[1]). Solange er jedoch bloß Schlagwort bleibt, ist mit ihm wenig oder nichts anzufangen. Wirklich wertvoll und fruchtbar wird er erst, wenn sein Inhalt klar erfaßt und scharf bestimmt ist. Daß dies nun etwa seit dem Erscheinen von *Q. a.* schon zur allseitigen, vollen Zufriedenheit geschehen, wird man trotz mancher sehr guter Einzelarbeiten kaum behaupten können. Es dürfte daher auch ein weiterer dahingehender Versuch nicht überflüssig sein.

I.

Unserem Vorhaben kann es nur dienlich sein, wenn wir uns wenigstens irgend ein Bild davon machen, wie der Ausdruck *iustitia socialis* von den verschiedenen Autoren verstanden und bestimmt wird. Daher sollen die Ansichten einiger hier angeführt werden.

[1]) Vgl. A. Schmitt, Soziale Gerechtigkeit in der Enzyklika ‚Quadragesimo anno': Das Neue Reich 14 (1931/32) 563.

Einiger, nicht aller; denn das würde zu weit führen. Die Auswahl ist zwar etwas willkürlich getroffen, aber doch von der Rücksicht geleitet, alle an sich möglichen Auffassungen zu Wort kommen zu lassen.

D. Prümmer teilt in seinem allerdings schon vor *Q. a.* erschienenen *Manuale theologiae moralis* die Tugend der Gerechtigkeit ein in die allgemeine und die besondere. Von der allgemeinen sagt er, daß sie von einigen Autoren auch die soziale genannt werde. Dieser Ausdrucksweise schließt auch er sich an und spricht von der *iustitia generalis seu legalis seu socialis.* Nach seiner Auffassung besteht also zwischen *iustitia socialis* und *iustitia legalis* kein Unterschied. Es sind nur zwei Namen für eine und dieselbe Sache[2]).

O. Schilling setzt *iustitia socialis* und *iustitia legalis* nicht mehr einfachhin gleich, er nimmt einen gewissen Unterschied zwischen beiden an. Allerdings ist es kein wesentlicher; denn die soziale Gerechtigkeit ist nach ihm nur eine Unterart der legalen. Wir hätten es also bei der *iustitia socialis* nicht etwa mit einer besonderen Art der *iustitia* zu tun, die den bisher bereits immer genannten auf gleich und gleich an die Seite tritt, sondern mit einer Obliegenheit, „die sich aus dem Wesen (der legalen Gerechtigkeit) angesichts der modernen Verhältnisse ergibt". Der *iustitia socialis* kommt die Aufgabe zu, die richtige Verteilung und den entsprechenden Ausgleich der wirtschaftlichen Güter innerhalb der Gesellschaft durchzusetzen und sicherzustellen. Sie hat so den Folgen des freien Wettbewerbes und des Strebens nach dem größtmöglichsten Eigennutzen, wie sie sich in der heutigen Wirtschaft vorfinden, mildernd und heilend entgegenzuwirken[3]).

---

[2]) D. Prümmer O. P., Manuale theologiae moralis II, 5. Aufl., Freiburg i. B. 1928, 67: *Distinguitur iustitia generalis seu legalis (quae ab aliquibus auctoribus etiam vocatur socialis) et iustitia particularis. — Haec iustitia generalis (seu legalis seu socialis) maxime necessaria est pro bono communi; sine illa enim pax perturbatur, atque multa damna etiam concivibus infliguntur, idque maxime, si gubernatores communitatis illam laedunt iniustas leges condendo.*

[3]) O. Schilling, Katholische Wirtschaftsethik, München 1933, 69 f.: „Bisher unterschieden die Moraltheologen drei Arten der Gerechtigkeit, die ausgleichende, die verteilende und die gesetzliche Gerechtigkeit... Diesem System der Gerechtigkeit fügt sich die soziale harmonisch ein. Und zwar nicht als etwas ganz Neues, sondern in Wahrheit als eine Unterart der gesetzlichen Gerechtigkeit, die sich aus deren Wesen angesichts der modernen Verhältnisse ohne weiteres ergibt. Zieht man den Gebrauch des Begriffes in der neueren katholischen Sozialethik in Betracht und zugleich den damit übereinstimmenden Sprachgebrauch der Enzyklika ‚Q. a.', so kommt man zu dem Resultat, daß der sozialen Gerechtigkeit die Funktion eigentümlich ist, einen den Erfordernissen des Gemeinwohles,

Sehr bemerkenswert und lehrreich ist die Weiterbildung des Begriffes, wie sie uns bei A. Schmitt entgegentritt. Noch in der von ihm bearbeiteten 21. Auflage der *Summa theologiae moralis* H. Noldins, die 1931 erschien, enthält er sich einer eigenen Stellungnahme. Rein berichtend sagt er dort, daß jene, die sich mit der sozialen Frage befassen, von der sozialen Gerechtigkeit reden und darunter entweder die legale oder die legale und distributive Gerechtigkeit gemeinsam genommen verstünden[4]).

Zu einer eigenen Auffassung geht Schmitt über in einem Aufsatze „Soziale Gerechtigkeit in der Enzyklika *Q. a.*", wo er folgende Kennzeichnung auf Grund des Rundschreibens geben zu können glaubt: „So könnte man aus der Enzyklika folgende Wesensbestimmung der sozialen Gerechtigkeit gewinnen: Sie ist jener Teil der allgemeinen Gerechtigkeit, der die Beziehungen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zwischenglieder unter sich und zum Staatsganzen regelt, indem sie will, daß jedem das Seine im Rahmen des Gemeinwohles zukomme"[5]). Wie klar ersichtlich, wird die *iustitia socialis* noch ganz der *iustitia legalis* zugeordnet; denn sie wird als ein Teil der allgemeinen Gerechtigkeit hingestellt.

Anders ist dies in der neuesten Auflage des Bandes *De principiis*. Zunächst fällt auf, daß der Behandlung dieser Tugend bedeutend mehr Raum gewidmet ist als früher, wo ihrer nur kurze Erwähnung getan wurde. Es wird dann mit hinlänglicher Klarheit ausgesprochen, daß die *iustitia socialis* eine besondere Tugend sei, die sich von den anderen Arten der *iustitia* sowohl durch das *obiectum materiale et formale,* wie auch durch den *terminus formalis*

---

einen der sozialen Notwendigkeit entsprechenden Güterausgleich innerhalb der Gesellschaft herbeizuführen und zu gewährleisten... Die soziale Gerechtigkeit hat, um es zu wiederholen, die Aufgabe, den angemessenen Ausgleich der wirtschaftlichen Güter innerhalb der Gesellschaft zu bewirken und zu sichern, es soll so den üblen Folgeerscheinungen der freien Konkurrenz und des privatwirtschaftlichen Prinzips der Wirtschaftlichkeit begegnet werden, indem nach den Grundsätzen der sozialen Gerechtigkeit ‚eine Rechts- und Gesellschaftsordnung geschaffen wird, die dem ganzen wirtschaftlichen Leben sozusagen die Form aufprägt', wie es in der Enzyklika ‚Q. a.' (n. 88) heißt, und die Gesellschaft zum wahren ‚Sozialorganismus' erhebt."

[4]) H. Noldin-A. Schmitt, De principiis, 17. Aufl., Innsbruck 1931, 271: *Qui hoc tempore de quaestione sociali agunt, saepe loquuntur de iustitia sociali, quo nomine significant aut iustitiam legalem, quia huius obiectum formale est bonum commune seu sociale hominum in societate civili viventium, aut simul iustitiam legalem et distributivam, quatenus haec exigit, ut commoda et onera iuxta aequalitatis normam distribuantur.*

[5]) A. Schmitt, Soziale Gerechtigkeit in der Enzyklika Q. a.: Das Neue Reich 14 (1931/32) 563 f.

unterscheide. Als eigentlichen Gegenstand der sozialen Gerechtigkeit sieht Schmitt an die pflichtmäßige besondere Rücksichtnahme auf das Recht aller Glieder der menschlichen Gesellschaft, einen entsprechenden Anteil an den wirtschaftlichen Erdengütern zu erlangen. Auch der *terminus formalis* der *iustitia socialis* ist ein anderer als bei der *iustitia legalis;* hier ist es der bestimmte einzelne Staat, dem der Bürger angehört; dort sind es alle die einzelnen Glieder der Gesellschaft als solche[6]). Eine fortschreitende Klärung und schärfere Fassung des Begriffes *iustitia socialis* läßt sich also bei A. Schmitt nicht verkennen.

Unbestreitbar kommt Johannes Meßner das Verdienst zu, als einer der ersten sich um die Aufhellung des Wesens der sozialen Gerechtigkeit bemüht zu haben. Es sei hier verwiesen auf den Artikel „Soziale Gerechtigkeit", den er für das Staatslexikon der Görresgesellschaft verfaßt hat (erschienen 1931); ferner auf die Abhandlung „Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit", die enthalten ist in dem Sammelwerk „Die soziale Frage und der Katholizismus", das von der gleichen Gesellschaft als Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika *Rerum novarum* herausgegeben wurde.

Iustitia socialis und *iustitia legalis* sind nach J. Meßner nicht ein und dasselbe; ausdrücklich sagt er, „daß die soziale Gerechtigkeit nicht einfachhin mit der legalen identifiziert werden darf" [7]). Wenn auch nicht ein und dasselbe, so sind sie doch nahe mit-

---

[6]) H. Noldin-A. Schmitt, De principiis, 22. Aufl., Innsbruck 1934, 274 f.: *Iustitia socialis (una cum caritate sociali) ab Encyclica ‚Quadragesimo anno' praedicatur tamquam ‚principium directivum oeconomiae' ad cuius ‚normam tota humana consortio conformari debet', qua ‚populorum atque adeo socialis vitae totius instituta... imbuantur oportet'. Quam iustitiam socialem alii ut identicam cum legali habent; — alii putant eam esse virtutem generalem, quae (prout caritas generalis) omnes actus sociorum informare debet; — alii denique considerantes omnes textus Encyclicae, in quibus ad iustitiam socialem provocatur, statuunt eam esse virtutem specialem... Differt ergo iustitia socialis a legali per obiectum materiale et formale; insuper eo, quod iustitia socialis ut terminum formalem habet omnia et singula membra societatis quatenus in societate sunt, dum iustitia legalis ut terminum formalem habet totam societatem collective sumptam; praeterea iustitia legalis respicit solum obligationes in particulari societate civili, cuius quis civis est, dum iustitia socialis omnem et totam societatem hominum regulat. Attamen in concreta societate ius et officium est auctoritatis, legibus firmare etiam obligationes sociales, in quantum necessarium est; quo facto illae obligationes sociales simul fiunt obligationes iustitiae legalis positivae. Quare, si retinetur divisio S. Thomae in iustitiam generalem et particularem, iustitia socialis ut pars iustitiae generalis comprehendi potest.*

[7]) J. Meßner, Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit: Die soziale Frage und der Katholizismus, Paderborn 1931, 432.

einander verwandt; denn sie sind Unterarten der Gemeinwohlgerechtigkeit, da beide sich auf das Gemeinwohl beziehen. Der Unterschied liegt darin, daß die soziale Gerechtigkeit im wirtschaftlich-gesellschaftlichen, die legale im staatlichen Leben gelte[8]).

Als Träger von Recht und Pflicht kommen in Frage die „sozialen Gruppen in ihrer organisatorischen Einheit innerhalb der sich in ihnen organisierenden Gesellschaft“[9]). Also an sich weder der Staat noch die einzelnen Menschen. Der Staat hat nur dann einzugreifen, wenn durch die Nichterfüllung der sozialen Gerechtigkeit das Gemeinwohl gefährdet würde. Die einzelnen Menschen sind nicht als solche, sondern nur als Glieder einer sozialen Gruppe berechtigt und verpflichtet[10]).

Obiectum formale (besonderer Verpflichtungsgrund heißt es Meßner) „ist das gesellschaftliche Gemeinwohl, soweit es bedingt ist durch die wohlgeordneten wirtschaftlich-sozialen Beziehungen zwischen den sozialen Gruppen zueinander“. *Obiectum materiale* (von Meßner besonderer Gegenstand genannt) „ist das Recht der einzelnen sozialen Gruppen auf den Anteil am Sozialwohl, der der Leistung entspricht, mit der sie zu seinem Zustandekommen beiträgt“[11]).

Nach all dem faßt J. Meßner den Begriff der sozialen Gerechtigkeit folgendermaßen: „Sie ist jene Gerechtigkeit, die jede soziale Gruppe in ihrer organisatorischen Einheit wie in ihren einzelnen Gliedern dazu führt, jeder anderen ihren Anteil am Sozialwohl zu geben, auf den sie entsprechend der Leistung, mit der sie zu seinem Zustandekommen beiträgt, ein Recht hat“[12]).

Der Grund, warum man heute neben der legalen auch eine soziale Gerechtigkeit annehmen müsse, ist nach Meßner zu suchen in der immer weiter gehenden Ausbildung und Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens als solchen, wodurch neue Rechte und Pflichten auftauchen; ferner in der Tatsache, daß es heute keine

---

[8]) J. Meßner, Soziale Gerechtigkeit: Staatslexikon, 5. Aufl. IV. Bd., Freiburg 1931, Sp. 1667.

[9]) A. a. O., Sp. 1668.

[10]) A. a. O., Sp. 1666 f.: „Im engeren Sinne — und ein solcher scheint dem heute gebrauchten Ausdruck zu Grunde zu liegen — kann unter S. G. die Gerechtigkeit verstanden werden, welche die Beziehungen der sozialen Gruppen zueinander (Stände und Klassen) und der einzelnen als Glieder derselben ordnet im Hinblick auf das Gemeinwohl, indem sie jede derselben dazu führt, jeder andern jenen Anteil am Sozialwohl zu geben, auf den sie entsprechend der Leistung, mit der sie zu seinem Zustandekommen beiträgt, ein Recht hat.“

[11]) J. Meßner, Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit 433.

[12]) A. a. O., S. 433.

freien Güter mehr gebe, die Erde aber dennoch allen Menschen zum Unterhalt dienen müsse[13]).

Alois Schrattenholzer behandelt in mehreren Aufsätzen die Lehre von der „natürlichen Gerechtigkeit"[14]). Er spricht dort von der Einzel- oder Sondergerechtigkeit und der Gemeinschaftsgerechtigkeit und bemerkt hiezu: „Wir könnten sie fremden Ausdrücken nach auch Individual- und Sozialgererechtigkeit nennen, wenn diesen Namen nicht zuviel Verwirrung anhinge"[15]). Daraus darf man wohl entnehmen, daß er mit der Gemeinschaftsgerechtigkeit nichts anderes meint als die *iustitia socialis*.

Recht und Pflicht der Gemeinschaftsgerechtigkeit leitet Schrattenholzer von der geselligen Wesensart des Menschen ab, aus der heraus diesem schon von vornherein obliegt, „im rechten Verhältnis zu seinen Mitmenschen zu stehen". Die Tugend der Gemeinschaftsgerechtigkeit soll eben den Menschen dazu bringen, dieses Verhältnis zu ordnen und zu regeln.

Obiectum materiale der Gemeinschaftsgerechtigkeit sind alle irdischen Güter, auch die wirtschaftlichen Güter; *obiectum formale* ist nichts anderes als die Hinordnung der Erde mit ihrer Fruchtbarkeit und ihren Kräften auf das gesamte Menschengeschlecht, vielleicht anders ausgedrückt: das aus dieser Hinordnung entspringende Recht aller einzelnen auf einen angemessenen Anteil[16]).

[13]) J. Meßner, Soziale Gerechtigkeit (Staatslexikon IV, Sp. 1667 f.): „Neben diesen allgemeinen Erwägungen zeigt auch ein Blick auf die tatsächliche Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens, daß die Annahme einer S. G. in dem angegebenen besonderen Sinne gerechtfertigt ist. Denn diese Entwicklung hat zu einer immer größeren Verwicklung aller Beziehungen im wirtschaftlich-sozialen Leben geführt, da die heutige Volkswirtschaft Millionen von Menschen, die in ihrer Bedürfnisbefriedigung alle voneinander abhängig sind, zu einer großen Arbeitsgemeinschaft vereinigt; dementsprechend tritt in den Fragen der Preis-, Lohn- und Zinsgerechtigkeit neben der ausgleichenden Gerechtigkeit, die in einfacheren Wirtschaftsformen (Hauswirtschaft, Stadtwirtschaft) als Gerechtigkeit im Tauschverkehr vornehmlich Geltung hatte, immer mehr die Gemeinwohlgerechtigkeit hervor. Es entstehen neue Pflichten und Rechte, die sehr wohl unter dem Begriff der S. G. im genannten besonderen Sinne zusammengefaßt werden können; sie entstehen daraus, daß die Erde allen Menschen zum Lebensunterhalte zu dienen hat, in der heutigen Volkswirtschaft aber einerseits keine freien Güter (namentlich kein freies Land) mehr vorhanden sind, anderseits der einzelne doch gezwungen ist, in dieser Volkswirtschaft seinen Lebensunterhalt zu finden."

[14]) Neue Ordnung 7 (1931) 145 ff.

[15]) A. Schrattenholzer, Die Lehre von der natürlichen Gerechtigkeit und die Eigentumsfrage: a. a. O. 146.

[16]) A. a. O., 153: „Nicht bloß als Sonderwesen soll der Mensch im rechten Verhältnis zu seinen Mitmenschen stehen, sondern auch als mit ihnen natürlich verbundenes Gemeinschaftswesen. Dieses Verhältnis zu ordnen und zu

Da nun die Erde allen Menschen gewidmet ist, so folgt daraus, „daß alle jene, die irgend einen Überschuß an Erdengütern und Erdenfrüchten besitzen, diese jenen nach Notwendigkeit zur Verfügung stellen müssen, die ihrer zur Gewinnung des Lebensunterhaltes bedürfen“ [17]). Träger von Recht und Pflicht sind also die Menschen, insofern sie Überfluß oder Mangel haben, was sich aus der Formel ergibt: *Superfluum—indigentibus* [18]).

Bemerkenswert ist, was Schrattenholzer über das Verhältnis von Gemeinschafts„gerechtigkeit und *iustitia legalis* sagt. Es heißt bei ihm: „Aus all unseren früheren Darlegungen erhellt, daß die organisierte und gar die noch enger begrenzte staatlich organisierte Gemeinschaftsgerechtigkeit, die *iustitia legalis* in dem Sinne, wie sie zahlreiche Moralisten seit Jahrhunderten beschrieben haben, vielleicht den wichtigsten wirksamsten Teil, aber doch nur einen Teil der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit umfassen kann“ [19]). Man muß aus dem wohl schließen, daß nach Schrattenholzer zwischen Gemeinschaftsgerechtigkeit und *iustitia legalis* kein artwesentlicher Unterschied besteht, daß die legale Gerechtigkeit ein Teil, also eine Unterart der Gemeinschaftsgerechtigkeit ist.

Wie schon aus dem Namen hervorgeht, spannt Schrattenholzer den Wirkungsbereich der Gemeinschaftsgerechtigkeit sehr weit. Sie soll nicht bloß eine sinngemäße Güterverteilung herbeiführen, sie soll auch die Menschen veranlassen, Gemeinschaften zu bilden, um das, was sie fordert, durchzusetzen [20]). In seinen vor-

regeln ist in erster Linie Aufgabe der Tugend der Gemeinschaftsgerechtigkeit.“ A. a. O. 156: „Gegenstand der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit können alle irdischen Güter, auch die Wirtschaftsgüter sein. Um dies einzusehen, brauchen wir diese Güter nur im Lichte der Schöpfung zu betrachten. Gott ist der Schöpfer aller Dinge. Er hat die Erde mit ihrer Fruchtbarkeit und all ihren Kräften für alle Menschen geschaffen.“

[17]) A. a. O. 157.

[18]) A. a. O. 193: „Das Maß der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit wurde bereits früher angedeutet. Es liegt in den zwei Worten: *Superfluum — indigentibus*, der Überschuß gehört für die Bedürftigen.“ Und ebd. 201: „Aus dem Maße der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit ergeben sich auch die Träger ihrer Pflicht und die Empfänger ihres Rechtes... Überschuß und Notdurft bestimmen die Grenzen ihrer pflichtgemäßen Übung. So sind also die tatsächlichen Träger ihrer Pflicht alle jene, die Überschuß haben, Inhaber des Anspruchs sind alle jene, die Mangel an den notwendigen Gütern haben.“

[19]) A. a. O. 212.

[20]) Vgl. a. a. O. 210f.: „Wir wissen, daß diese natürliche Verbundenheit die Menschen notwendig auch zu bleibenden positiven Verbindungen untereinander antreibt und führt, die ein Haupt benötigen, dem sich die übrigen Mitglieder als Glieder unterordnen... Da stellt sich von selbst die Frage ein, wie verhält sich die Gemeinschaftsgerechtigkeit zu dieser Organisation, die der gleichen Wurzel entspringt? Daß sie zu ihrer klaglosen Durchführung auch der Organisation bedarf, wurde schon öfter angedeutet, und es wurden auch Gründe angeführt die dies notwendig machen.“

liegenden Ausführungen beschränkt sich Sch. allerdings seiner Absicht entsprechend auf das Verhältnis von Gemeinschaftsgerechtigkeit und Eigentum.

Wir haben nun einige Auffassungen der *iustitia socialis* kennen gelernt. Fassen wir nun die Mannigfaltigkeit der Anschauungen kurz zusammen, um zu sehen, in welcher Hinsicht Übereinstimmung und in welcher Verschiedenheit herrscht. So ist es dann leichter möglich, das Strittige herauszuheben und dessen Bereinigung zu versuchen.

Das einzige, worin die Autoren, die wir hier als Typen verschiedener Auffassungen angeführt haben, übereinkommen, ist der Gebrauch des Ausdruckes *iustitia socialis* oder ‚Soziale Gerechtigkeit'. Das ist aber auch wirklich das einzige, denn in allem übrigen gehen sie auseinander. Da ist einmal das Verhältnis von *iustitia socialis* zu *iustitia legalis*. Für den einen (D. Prümmer) besteht überhaupt kein Unterschied. Der andere (O. Schilling) nimmt zwar einen Unterschied an, doch leugnet er, daß es ein wesentlicher ist; denn die *iustitia socialis* ist nur eine Unterart der *iustitia legalis*. Der dritte (A. Schrattenholzer) scheint umgekehrt die *iustitia legalis* als eine Unterart der Gemeinschaftsgerechtigkeit zu betrachten; leider spricht er sich nicht klar genug aus. Die übrigen (J. Meßner und A. Schmitt) dürften die Meinung vertreten, daß die *iustitia socialis* sich von der *iustitia legalis* der Art nach unterscheidet. Uneinigkeit herrscht ferner in der Bestimmung des Pflichtträgers und Rechtsempfängers dieser Tugend. Diese Uneinigkeit ist einmal durch die verschiedene Auffassung des Verhältnisses von *iustitia socialis* und *iustitia legalis* bedingt, nämlich ob es der Bürger oder einfachhin der einzelne Mensch ist. Aber auch unter denen, für die die *iustitia socialis* eine eigene Art der Gerechtigkeit ist, gibt es verschiedene Meinungen darüber, wer als *subiectum* und *terminus* in Frage kommt. So werden z. B. von J. Meßner als Rechtsempfänger und Pflichtträger nicht die einzelnen Menschen, sondern nur die sozialen Gruppen in ihrer organisatorischen Einheit und die sich in ihnen organisierende Gesellschaft hingestellt. Von A. Schmitt und A. Schrattenholzer werden aber nicht bloß diese Gruppen, sondern auch die einzelnen Glieder der Menschengemeinschaft als berechtigt und verpflichtet angesehen.

Strittig ist also, ob die *iustitia socialis* eine von der *iustitia legalis* artverschiedene Tugend ist; und dann, wer als *subiectum* und *terminus* der *iustitia socialis* in Betracht kommen kann.

II.

Können wir vielleicht aus *Q. a.* heraus zu einer eindeutigen Auffassung des Ausdruckes *iustitia socialis* kommen? Das Rund-

schreiben ist selbstverständlich nicht eine wissenschaftliche Abhandlung, ebenso ist es seiner Gänze nach keine unfehlbare Lehrentscheidung. Als Äußerung des höchsten Lehramtes ist es aber von größter Bedeutung in unserer Frage; ganz abgesehen davon, daß sich der Sprachgebrauch der ganzen katholischen Welt nach den darin enthaltenen und geprägten Ausdrücken richten wird und richten muß.

Wie sich aus dem bereits Gesagten ergibt, handelt es sich zunächst darum, ob die *iustitia socialis* dasselbe ist wie die *iustitia legalis* oder nicht. Diese Frage wäre leichter zu beantworten, wenn *Q. a.* die beiden Ausdrücke zugleich verwendete und einander gegenüberstellte. Das würde schon von vornherein aus dem Sprachgebrauch heraus einer Entscheidung den Weg ebnen. Es taucht jedoch im ganzen Schriftstück die Bezeichnung *iustitia legalis* niemals auf. Es hat fast den Anschein, als ob sie geflissentlich vermieden worden wäre, um der wissenschaftlichen Austragung dieses Streites nicht vorzugreifen.

Anders ist dies in Hinsicht auf das Verhältnis von *iustitia socialis* und *iustitia commutativa*. Hier spricht sich *Q. a.* ganz klar aus. Es nennt sowohl die eine wie die andere und hält beide scharf auseinander. So ergibt sich schon aus der Redeweise allein, daß nach *Q. a.* die *iustitia socialis* nicht mit der *iustitia commutativa* verwechselt werden darf und daß sie eine von dieser verschiedene Tugend ist. Es sei hier verwiesen auf die Stelle: *Mutuae utrorumque relationes* (scl. *rei seu dominii et operae seu laboris) ad strictissimae iustitiae leges, quam commutativam vocant, exigi debent, christiana charitate adminiculante. Ipsa vero populorum publica instituta ad boni communis necessitates seu ad iustitiae socialis normam totam humanam consortionem conformare debent* (III, 1). Wir werden später noch einmal auf diese Sätze zurückzukommen haben und darauf genauer eingehen. Es genügt wohl für jetzt darauf aufmerksam zu machen, daß nach *Q. a.* soziale Gerechtigkeit und Verkehrsgerechtigkeit offenkundig voneinander zu trennen sind, weil sie sich auf verschiedene Gegenstände beziehen und verschiedene Aufgaben haben. In bezug auf den Unterschied von *iustitia socialis* und *iustitia commutativa* ist also das Rundschreiben vollkommen eindeutig durch den Sprachgebrauch allein.

In Hinsicht auf das Verhältnis von *iustitia socialis* und *iustitia legalis* läßt sich aus diesem allein noch nichts erschließen. Wir können daher nur in der Weise zu einem Ergebnis kommen, daß wir zuerst genau feststellen, was nach *Q. a.* Aufgabe und Gegenstand der *iustitia socialis* ist und wer hiefür als Rechtsempfänger und Pflichtträger in Betracht kommt; dann müssen wir dies vergleichen

mit Aufgabe und Gegenstand, *subiectum* und *terminus* der *iustitia legalis*, wie diese nach allgemeiner Anschauung angenommen werden. Aus Gleichheit und Verschiedenheit von Aufgabe und Gegenstand, *subiectum* und *terminus* ergibt sich dann auch Gleichheit oder Verschiedenheit von *iustitia socialis* und *iustitia legalis*.

Was sagt nun *Q. a.* über Aufgabe und Gegenstand der *iustitia socialis*? Wir lesen:

Perquam necessarium igitur est rem oeconomicam vero atque efficaci principio directivo iterum subdi et subici. Cuius quidem muneris vices oeconomicus potentatus, qui liberum certamen nuper excepit, multo minus gerere potest, cum hic praeceps vis et potentia vehemens sit, quae ut salutaris hominibus evadat, frenari debet fortiter et regi sapienter; frenari autem et regi non potest a se ipso. Altiora igitur et nobiliora exquirenda sunt, quibus hic potentatus severe integreque gubernetur: socialis nimirum iustitia et caritas socialis. Quapropter ipsa populorum atque adeo socialis vitae totius instituta ea iustitia imbuantur oportet maximeque necessarium est, ut vere efficiens evadat seu ordinem iuridicum et socialem constituat, quo oeconomia tota veluti informetur (II, 5).

Aufgabe der *iustitia socialis* ist es also, echter, durchgreifender Leitungs- und Ordnungsgrund der Wirtschaft, der Unterhaltsfürsorge zu sein, die Seele zu sein für alle darauf bezüglichen Anstalten und Einrichtungen.

Daß der Wirkungsbereich der *iustitia socialis* nach *Q. a.* im Gebiete der Wirtschaft liegt, erhellt weiters aus den Worten:

... Liberum certamen certis ac debitis limitibus saeptum, magis etiam oeconomicus potentatus publicae auctoritati in iis, quae ad eius munus spectant, efficaciter subdantur oportet. Ipsa vero populorum publica instituta ad boni communis necessitates seu ad iustitiae socialis normam humanam consortionem conformare debent; quo fieri nequit, quin etiam illa vitae socialis pars, quae est res oeconomica, ad rectum et sanum ordinem redeat (III, 1).

Wie das zu geschehen hat, das wird noch genauer und eingehender umschrieben, wenn es heißt:

Jam vero non omnis rerum opumve distributio inter homines apta est, per quam finis a Deo intentus aut omnino aut ea qua par est perfectione obtineatur. Quamobrem divitiae, quae per incrementa oeconomica-socialia iugiter amplificantur, singulis personis et hominum classibus ita attribuantur oportet, ut salva sit illa, quam Leo XIII laudat communis omnium utilitas seu, aliis verbis ut immune servetur societatis universae commune bonum. Hac iustitiae socialis lege, altera classis alteram ab emolumentorum participatione excludere vetatur. Non minus igitur illam violat locupletum classis cum veluti curarum expers in suis fortunis aequum rerum ordinem illum putat, quo sibi totum, operario nihil obveniat, quam proletaria classis, cum propter laesam iustitiam vehementer incensa et in unum suum ius, cuius est conscia, male vindicandum nimis prona, omnia utpote suis manibus effecta sibi flagitat, ideoque dominium ac reditus seu proventus, qui labore non sint quaesiti, cuiuscunque generis ii sunt, aut cuiuscunque muneris in humano convictu vicem praestant, non aliam ob causam, nisi quia talia sunt, impugnet et abolere contendit (II, 2).

Die Gemeinwohlgerechtigkeit geht also darauf aus, eine richtige Güterverteilung herbeizuführen, durch die der gottgewollte Zweck der Erdengüter erreicht werden kann, und dies nicht etwa bloß irgendwie, sondern *ea qua par est perfectione.* Sie hat dann betreffs der Verteilung nicht etwa bloß die Gesellschaft als solche oder deren Gruppen im Auge, sondern auch die einzelnen Menschen; denn sie verlangt, *divitiae ... singulis personis et hominum classibus ... attribuantur* (II, 2).

Dies wird nochmals betont:

Sua igitur cuique pars bonorum attribuenda est: efficiendumque, ut ad boni communis seu socialis iustitiae normas revocetur et conformetur partitio bonorum creatorum, quam hodie ob ingens discrimen inter paucos praedivites et innumeros rerum inopes gravissimo laborare incommodo cordatus quisque novit (II, 2).

Hier wäre zu beachten, daß es heißt: *sua igitur cuique pars attribuenda est,* was zweifellos von Einzelmenschen zu verstehen ist.

Q. a. bringt dann auch noch eine besondere Art des Gütererwerbes in Beziehung zur *iustitia socialis,* nämlich den Lohnvertrag:

Alienum est igitur a iustitia sociali, ut proprii emolumenti gratia et posthabita boni communis ratione salaria nimis deprimantur aut extollantur: eademque postulat, ut consiliorum et voluntatum consensione, quantum fieri potest, salaria ita regantur ut quam plurimi operam locare convenientesque fructus ad vitae sustentationem percipere possint (II, 4). *Omni igitur ope enitendum est, ut mercedem patresfamilias percipiant sat amplam quae communibus domesticis necessitatibus convenienter subveniat. Quod si in praesentibus rerum adiunctis non semper id praestari poterit, postulat iustitia socialis, ut eae mutationes quamprimum inducantur, quibus cuivis adulto operario eiusmodi salaria firmentur* (II, 4).

Ein Zweifaches wird also hinsichtlich des Lohnvertrages gefordert. Zunächst verlangt die *iustitia socialis,* daß möglichst viele „eine Arbeitsgelegenheit finden und von ihrer Arbeit leben können". Es soll also denen, die keine Beschäftigung haben, deren aber bedürfen, um leben zu können, die Möglichkeit geboten werden, solche zu erhalten. Nicht bloß das. Weil die *iustitia socialis* auf die richtige Güter- und Reichtumsverteilung hinzielt, was wohl nichts anderes besagen will als: jedem soll jenes Maß an Gütern zukommen, das er braucht um seine Obliegenheiten und Pflichten erfüllen zu können, deswegen heischt die Gemeinwohlgerechtigkeit, daß die Erwachsenen soviel verdienen, um Frau und Kinder entsprechend erhalten zu können. Das ist Gesetz der *iustitia socialis.* Jedes Gesetz verpflichtet aber, auch die Mittel anzuwenden, die seine Beobachtung ermöglichen. Deshalb wird weiter gefordert, „alle Änderungen eintreten zu lassen, die einen Lohn in der gedachten Höhe für jeden erwachsenen Arbeiter sicherstellen". Es sollen also die gesamten Verhältnisse, worunter wohl die Ordnung

des gesatzten Rechtes und die Eigentumsverteilung gemeint sein mögen, dementsprechend umgestaltet werden.

Gegenstand und Aufgabe der *iustitia socialis* nach *Q. a.* ist nun aus den angezogenen Stellen heraus hinlänglich klar. Der Gegenstand, um den sie sich bewegt, sind die Güter dieser Erde, die wirtschaftlichen Güter. Sie will deren zweckgemäße Verteilung an die einzelnen Menschen und Menschengruppen, sie will das Recht eines jeden auf einen entsprechenden Anteil sichern und verwirklichen. Ihr *obiectum materiale* sind also die *res, opes, divitiae, emolumenta;* ihr *obiectum formale* das Recht eines jeden einzelnen Menschen oder einer jeden Menschengruppe, *suppositis supponendis* einen entsprechenden Anteil daran zu empfangen.

Was ist nun nach allgemeiner Lehre Gegenstand und Aufgabe der *iustitia legalis,* der gesetzachtenden oder gesetzestreuen Gerechtigkeit? Hören wir Prümmer:

Iustitia generalis seu legalis est constans et perpetua voluntas reddendi communitati (sive civili, sive ecclesiasticae) ius suum. Cum homo sit ex natura sua animal sociale, i. e. in societate humana vivere debeat, ei incumbunt etiam officia erga societatem. Illa igitur virtus, quae perpetuo et constanter inclinat voluntatem ad ista officia socialia adimplenda, vocatur iustitia generalis et quidem partim ex obiecto et fine, quia scilicet bonum sociale est bonum generale; partim ex effectu et proprio munere, quia huic virtuti incumbit officium dirigendi omnes actus et habitus hominis ad bonum sociale et commune[21]).

Die *iustitia legalis* soll den Bürger, den *civis,* in das richtige Verhältnis bringen zum Staate, und zwar zu dem Staate, dem er angehört, zur *societas civilis,* deren Teil er ist. Der Gegenstand, auf den sich die *iustitia legalis* bezieht, ist alles das, was für das *bonum commune,* für das öffentliche Wohl, von Bedeutung ist. Die Rücksicht, unter der sie sich damit befaßt, ist das Recht des Gemeinwesens, von seinen Gliedern alles zu verlangen, was für das Gemeinwohl notwendig ist. Das *obiectum materiale* der *iustitia legalis* stellt alles dar, was zur Erreichung des *bonum publicum* erheischt ist; das *obiectum formale* ist das Recht des Staates, von seinen Bürgern alles zu verlangen, was zum Staatswohl dienlich ist.

Vergleichen wir nun Gegenstand und Aufgabe der *iustitia legalis* mit Gegenstand und Aufgabe der *iustitia socialis,* wie dies von *Q. a.* bestimmt wird, so läßt sich ein tiefgreifender und wesentlicher Unterschied nicht leugnen. *Obiectum materiale* der *iustitia socialis* sind die Erdengüter, sind Sachgüter; *obiectum formale* ist deren Hinordnung auf alle Glieder der Menschengemeinschaft, genauer das daraus entspringende Recht aller einzelnen auf einen entsprechenden Anteil daran. *Obiectum materiale* der *iustitia legalis*

[21]) Prümmer, a. a. O. 67.

sind gewiß auch Sachgüter, aber überdies auch noch alles andere, was für das *bonum publicum* notwendig und förderlich ist; *obiectum formale* ist die durch das besondere Rechtsverhältnis „Staat" gegebene Befugnis des Gemeinwesens, von seinen Gliedern alles zu fordern, was für das öffentliche Wohl verlangt ist. Es wird schließlich das Ergebnis dieser beiden Tugenden in gewisser Hinsicht ein entgegengesetztes sein: die *iustitia legalis* wird eine Zusammenfassung der Bürger, ihrer Güter und Betätigungen auf das *bonum publicum* hin herbeiführen, also eine Vereinigung; die *iustitia socialis* hingegen zielt auf eine richtige Verteilung der Erdengüter unter alle Menschen ab, geht also eigentlich aus auf eine Streuung.

Zur weiteren Klärung haben wir uns noch zu fragen, wie sich *iustitia legalis* und *iustitia socialis* zueinander verhalten in bezug auf *subiectum* und *terminus virtutis*, auf Rechtsempfänger und Pflichtträger.

Pflichtträger, *subiectum iustitiae legalis*, ist der Bürger als solcher, als Glied des bürgerlichen Gemeinwesens; *terminus*, Rechtsempfänger, ist der Staat, die *societas civilis*, das bürgerliche Gemeinwesen als solches. Damit jemand *subiectum iustitiae legalis* sei, ist als Voraussetzung gefordert die Einfügung in das Gemeinwesen, in den Staat. Diese wird vollzogen durch die ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung, daß man einer bestimmten *societas civilis* angehören wolle[22]). Erst auf Grund dieser Willenseinigung entstehen in einem bestimmten Menschen Rechte und Pflichten einem bestimmten Staatswesen gegenüber, wird er zu einem *subiectum iustitiae legalis*. Bloß Glied der Menschengemeinschaft sein genügt dazu noch nicht. Der Staat ist ein gegenseitiges Rechtsverhältnis mit ganz arteigenen Befugnissen und Obliegenheiten, die zu den schon von vornherein zwischen den Menschen naturrechtlich bestehenden noch hinzukommen und unmittelbar begründet werden durch den *consensus constituentium societatem civilem*.

Wer kommt nun im Sinne von *Q. a.* als *subiectum* und *terminus iustitiae socialis* in Betracht? Es heißt im Rundschreiben: „Alle unsere bisherigen Ausführungen über die billige Verteilung der Erdengüter sowie über die Lohngerechtigkeit betrafen unmittelbar den Einzelmenschen und nur mittelbar die Gesellschaftsordnung" (II, 5). Da nun schon vor dieser Stelle einige Male die *iustitia socialis* genannt wurde, so muß man daraus schließen, daß *Q. a.* zunächst die Einzelmenschen als *subiectum et terminus iustitiae socialis* im Auge hat. Unter den *singulares personae*, man beachte *personae* und nicht *cives*, werden wohl nicht bloß *personae physicae*,

[22]) Wir setzen hier die Lehre vom „Staatsvertrag" voraus, wie sie von der Scholastik festgehalten wird, ohne auf Einzelheiten weiter einzugehen.

sondern auch *morales* miteinbegriffen sein, so daß wir sagen müssen: wer immer Träger von Befugnissen und Obliegenheiten der Gerechtigkeit sein kann, der kann auch als *subiectum* und *terminus* der *iustitia socialis* in Frage kommen. Und zwar ist es der Einzelmensch nicht etwa deswegen, weil er Bürger, sondern einfachhin weil er Mensch, weil er Glied der Menschengemeinschaft ist. Es ist ferner auch der Staat *subiectum* bzw. *terminus iustitiae socialis*, aber nicht weil er Staat, sondern weil er als *persona moralis* überhaupt Träger von Rechten und Pflichten der Gerechtigkeit sein kann.

Es sind also nicht bloß die „Zwischenglieder", die Klassen und Berufsstände, oder die Einzelmenschen, insofern sie diesen Zwischengliedern angehören, als *subiectum et terminus iustitiae socialis* anzusehen. Das erhellt schon aus dem Umstande, daß wir es — heute wenigstens — bei den Klassen und Berufsständen gar nicht mit Rechts- und Pflichtträgern zu tun haben. Sie wären es dann, wenn sie wirklich rechtliche Körperschaften bildeten, was aber bis jetzt durchaus nicht allgemein der Fall ist. Die Ausdrücke Klasse und Berufstand sind nur Sammelnamen und nicht Bezeichnungen für *personae morales*.

Daß einzelne Menschen *terminus iustitiae socialis* sein können, darüber läßt *Q. a.* gar keinen Zweifel. Unleugbar geht dies hervor aus folgenden Wendungen: *divitiae, quae per incrementa oeconomico-socialia iugiter amplificantur, singulis personis et hominum classibus ... attribuantur; sua cuique pars bonorum attribuenda est; quam plurimi operam locare convenientesque fructus ad vitae sustentationem percipere possint; ut mercedem patresfamilias percipiant sat amplam, quae communibus domesticis necessitatibus convenienter subveniat.* Anspruchberechtigt ist also der Mensch einfachhin, nicht erst wie bei der *iustitia legalis* der Bürger. Hier braucht es keine vorausgehende Willenseinigung; denn jeder ist ohneweiters Glied der Menschengemeinschaft, der ja die Erdengüter von ihrem Schöpfer gewidmet sind. Es darf eben nicht übersehen werden, daß der einzelne seine Menschenpflichten gar nicht erfüllen, ja sein ewiges Ziel gar nicht erreichen kann, wenn ihm nicht ein entsprechender Anteil an den Gütern der Erde zu Gebote steht. Insofern er nun dazu ihrer bedarf, hat er nicht nur das Recht, sondern überdies sogar die Pflicht, nach ihnen zu streben.

Ebenso müssen die Einzelmenschen als solche schon, nicht erst als Bürger oder als Angehörige von Klassen und Berufständen, Pflichtträger der *iustitia socialis* sein. Das folgt schon daraus, daß sie *terminus* sein können. Sie sind ferner als solche imstande, die richtige Verteilung der Erdengüter zu fördern oder zu hindern. So muß wohl das päpstliche Rundschreiben verstanden werden,

wenn es sagt: *Alienum est igitur a iustitia sociali, ut proprii emolumenti gratia et posthabita boni communis ratione opificum salaria nimis deprimantur aut extollantur.* Durch übermäßiges Streben nach dem eigenen Nutzen kann eben die Gemeinwohlgerechtigkeit, die jeder pflichtmäßig zu üben hat, verletzt werden.

Wann und unter welcher Rücksicht die Einzelmenschen oder einzelne Menschengruppen *subiectum,* wann sie *terminus iustitiae socialis* sind, darauf wird später noch die Rede kommen.

Iustitia legalis und *iustitia socialis* unterscheiden sich also auch in bezug auf *subiectum* und *terminus;* bei der *iustitia legalis* ist es der Bürger als solcher bzw. der Staat, bei der *iustitia socialis* der Mensch als solcher, als Glied der Menschengemeinschaft einfachhin.

Da sich also die *iustitia socialis* wie sie von *Q. a.* umschrieben ist, von der *iustitia legalis* sowohl dem *obiectum materiale* und *formale,* wie auch dem *subiectum* und *terminus* nach unterscheidet, so muß sie als eine von dieser verschiedene, arteigene Tugend, als eine besondere *species* der Kardinaltugend Gerechtigkeit bezeichnet werden.

Es hat nun aber doch den Anschein, als ob dies nicht ganz in Einklang zu bringen wäre mit den Aufstellungen von *Q. a.* Im Rundschreiben heißt es nämlich: *Efficiendumque, ut ad boni communi seu socialis iustitiae normas revocetur et conformetur partitio bonorum creatorum;* dann weiter: *alienum est igitur a iustitia sociali, ut proprii emolumenti gratia et posthabita boni communis ratione opificum salaria nimis deprimantur aut extollantur;* schließlich: *Ipsa vero populorum publica instituta ad boni communis necessitates seu ad iustitiae socialis normas totam humanam consortionem conformare debent.* Es wird also die *iustitia socialis* ganz ausdrücklich in Beziehung gebracht zum *bonum commune,* die *normae boni communis* werden gleichgestellt den *normae iustitiae socialis,* wie die angezogenen Stellen zeigen. Nun ist es jedoch Aufgabe der *iustitia legalis,* alles auf das *bonum commune* hinzuordnen, sind die *normae iustitiae legalis* eben die *normae boni communis.* Da aber *Q. a.* allem Anschein nach dieselbe Rolle der *iustitia socialis* zuweist, wie sie sonst allgemein der *iustitia legalis* zugedacht wird, so scheint es einen sachlichen Unterschied zwischen diesen beiden Tugenden nicht anzuerkennen. Auf den ersten Anblick hin möchte man sich fast bewogen fühlen, dieser Überlegung zuzustimmen. Doch dürfte der Widerspruch auf folgende Weise zu lösen sein. Der Ausdruck *bonum commune* kann einen doppelten Sinn haben. Das *bonum,* von dem gesagt wird, daß es *commune* sei, kann vielen zugleich und ungeteilt zu eigen, zugeordnet sein, so daß es nicht etwa einem mit Ausschluß der anderen, sondern allen gehört, ohne daß jemand

an sich ausgeschlossen wird. Hier haben wir ein *bonum realiter commune* vor uns, ein der Zahl und der Art nach eines, das allen gemeinsam ist. Wenn aber in einer Vielheit von Menschen jeder sein eigenes *bonum* mit Ausschluß der anderen besitzt und dieses bei allen zwar nicht der Zahl, wohl aber der Art nach dasselbe ist, so können wir hier auch von einem *bonum commune* sprechen, nur ist dieses *bonum* nicht wirklich, *‚realiter'*, sondern bloß gedanklich, *‚logice'*, gemeinsam. Ein *bonum realiter commune* ist z. B. das öffentliche Wohl, das Zweckgut des Staates, das zwar auf alle gemeinsam hingeordnet, aber keinem einzelnen mit Ausschluß der anderen zugeordnet ist. Besitzen alle einzelnen Glieder des Staates Wohlstand, so haben wir auch ein *bonum commune* vor uns, dieses ist aber kein *bonum realiter*, sondern ein *bonum logice commune*. Mit Hilfe dieser Unterscheidung löst sich auch der Widerspruch, der im Grunde doch nur ein scheinbarer ist. Die *iustitia legalis* bezieht sich unmittelbar auf das *bonum realiter commune* des Staates. Die *iustitia socialis* zielt hingegen auf des *bonum logice commune* aller Glieder der Menschengemeinschaft unmittelbar hin. Zum Beweis dafür brauchen wir nur darauf hinzudeuten, daß sie fordert: *sua cuique pars bonorum attribuenda est.* Gewiß hat auch die *iustitia legalis* für das Sonderwohl der einzelnen Bedeutung, sie will aber nur das der Bürger und auch dieses nur auf dem Wege über das öffentliche Wohl des Staates. Da also die *iustitia socialis* ein ganz anderes *bonum commune* anstrebt als die *iustitia legalis*, ist sie auch als eine von dieser verschiedene Tugend anzusprechen.

Q. a. bringt den Lohnvertrag in Beziehung sowohl zur *iustitia socialis* wie zur *iustitia commutativa*. Das gibt uns Gelegenheit, die Eigenart der Gemeinwohlgerechtigkeit auch gegenüber der Verkehrsgerechtigkeit klarzustellen und zu bestimmen.

Welche Aufgabe hat nun nach *Q. a.* die *iustitia commutativa* in bezug auf das Arbeitsverhältnis, auf den Lohnvertrag? Es heißt im Rundschreiben: *Mutuae utrorumque (*scl. *dominii et laboris) relationes ad strictissimae iustitiae leges, quam commutativam vocant, exigi debent, christiana charitate adminiculante* (III, 1). Das bedeutet nichts anderes als: Leistung und Gegenleistung sollen gleichwertig sein. Die Verkehrsgerechtigkeit verlangt nicht, daß man jemand Arbeit gebe oder daß man Arbeit nehme; sie verlangt aber: wenn Beziehungen angeknüpft werden, so sind sie so zu gestalten, daß Gabe und Gegengabe an Wert sich ausgleichen.

Was will nun die Gemeinwohlgerechtigkeit in betreff des Arbeitsvertrages? Hierüber sind in *Q. a.* zwei Sätze von Bedeutung:

Alienum est igitur a iustitia sociali, ut proprii emolumenti gratia et posthabita boni communis ratione opificum salaria nimis deprimantur aut extollan-

tur: eademque postulat, ut consiliorum et voluntatum consensione, quantum fieri potest, salaria ita regantur, ut quam plurimi operam locare convenientesque fructus ad vitae sustentationem percipere possint (II, 4c). — *Omni igitur ope enitendum est, ut mercedem patresfamilias percipiant sat amplam quae communibus domesticis necessitatibus convenienter subveniat. Quod si in praesentibus rerum adiunctis non semper id praestari poterit, postulat iustitia socialis, ut eae mutationes quamprimum inducantur, quibus cuivis adulto operario eiusmodi salaria firmentur* (II, 4a).

Das Rundschreiben fordert also ein zweifaches. Zunächst soll Sorge getragen werden, daß möglichst viele Arbeit und dadurch ihren Lebensunterhalt finden können. Es ist daher alles zu vermeiden, was dies hindert, alles zu fördern, was dies ermöglicht. Dann wird verlangt, daß jeder Erwachsene soviel zu verdienen in der Lage sei, daß er Frau und Kinder ordentlich erhalten kann.

Es hat nun fast den Anschein, als ob diese letzte Forderung im Widerspruch stünde zu der soeben erwähnten Vorschrift, daß „die wechselseitigen Beziehungen von Kapital und Arbeit nach den Anforderungen der strengsten Verkehrsgerechtigkeit auszurichten seien". Das eine Mal wird verlangt, daß der Lohn, der *iustitia commutativa* entsprechend, der Leistung gleich sei; das andere Mal heißt es, die *iustitia socialis* heische für den Erwachsenen den Familienlohn. Die Lösung liegt in der Forderung beschlossen, die *Q. a.* aufstellt: „Es ist ein Gebot der Gemeinwohlgerechtigkeit, alsbald diejenigen Änderungen eintreten zu lassen, die einen Lohn in der gedachten Höhe für jeden erwachsenen Arbeiter sicherstellen." Aus dem Ganzen ergibt sich nun folgendes. Die *iustitia socialis* regelt nicht das bereits bestehende oder erst anzuknüpfende Arbeits- oder Lohnverhältnis, dieses ordnet allein die *iustitia commutativa*. Die Gemeinwohlgerechtigkeit verlangt aber, daß jenen, die Arbeit brauchen, um ihren Lebensunterhalt zu erwerben, solche gegeben werde. Weiters will sie, daß für die Erwachsenen die Möglichkeit vorhanden sei, solche Leistungen zu erbringen, daß die dafür schuldige Gegenleistung eben nach strengster Verkehrsgerechtigkeit den Familienlohn ausmache. Es befassen sich also sowohl die *iustitia commutativa* wie die *iustitia socialis* mit dem Arbeits- und Lohnvertrag, aber beide von einer ganz anderen Seite her. Die Verkehrsgerechtigkeit bezieht sich auf den schon bestehenden oder einzugehenden Vertrag und ordnet diesen, indem sie bestimmt, daß Leistung und Gegenleistung gleich sein sollen an Wert. Die Gemeinwohlgerechtigkeit aber verlangt, daß dort, wo bisher noch kein Vertrag bebesteht, ein Vertrag abgeschlossen werde; ferner daß ein solcher abgeschlossen werde, der den Familienlohn gegebenenfalls gewährleistet. Etwas anderes ist die Rechtspflicht, einen Arbeits- oder Lohnvertrag einzugehen; und wiederum etwas anderes die Pflicht, in diesem Verhältnis die Gleichwertigkeit von Leistung und Gegen-

leistung zu wahren. Jenes ist Pflicht der *iustitia socialis*, dieses der *iustitia commutativa*.

Damit ist auch der Unterschied zwischen Verkehrsgerechtigkeit und Gemeinwohlgerechtigkeit hinlänglich gekennzeichnet. Die *iustitia commutativa* wahrt jedem die Rechte an Sachen oder Forderungen, die er schon besitzt. Die *iustitia socialis* will allen Menschen jenes Maß von Erdengütern verschaffen und sichern, deren sie bedürfen.

Wir können nun auch auf die oben noch offen gelassene Frage, wann die Einzelmenschen oder die einzelnen Gruppen *subiectum* und wann sie *terminus* der *iustitia socialis* sind, zurückkommen und sie in Kürze beantworten.

Als Leistungsträger kommen selbstredend nur jene in Betracht, die leisten können, die anderen Arbeit oder Arbeitsgelegenheit bieten sowie Sachgüter zur Verfügung stellen können. Anspruchsberechtigt sind dann im Gegensatz hiezu eben jene, die Arbeit brauchen oder Sachgüter bedürfen. Wir können dies vielleicht in den Satz zusammenfassen: Pflichtträger ist jener, der Überfluß besitzt; Rechtsempfänger jener, der Mangel hat[23]).

Gegen die hier vertretene Auffassung, daß ganz allgemein gesprochen alle, die anderen Arbeit geben können, diesen *ex iustitia sociali* auch Arbeit geben sollen, scheint nun eine andere Stelle des päpstlichen Rundschreibens zu sprechen. Wo *Q. a.* von den Pflichten bezüglich der Einkommensverwendung handelt, heißt es:

Neque omnimodo hominis arbitrio reditus eius liberi relinquuntur; ii scilicet quibus ad vitam convenienter atque decore sustentandam non eget: quin immo gravissimo divites teneri praecepto eleemosynae, beneficentiae, magnificentiae exercendae, Sacra Scriptura Sanctique Ecclesiae Patres apertissimis verbis assidue denuntiant. Largiores autem impendere proventus, ut quaestuosae operae commoditas abunde fiat, modo ea opera ad bona vere utilia comparanda insumatur, illustre ac temporum necessitatibus apprime aptum opus virtutis magnificentiae esse censendum, ex Angelici Doctoris principiis argumentando colligimus (II, 1).

Es wird die Verwendung sehr großer Einkünfte zur Schaffung von Arbeits- und Verdienstgelegenheit im großen Stil als eine Übung der Tugend der Großzügigkeit hingestellt. Mit keiner Silbe wird die Verpflichtung der *iustitia socialis* erwähnt, obwohl man nach dem obigen glauben möchte, daß hier der Ort dafür sei. Bei genauerem Zusehen löst sich aber auch dieser scheinbare Widerspruch. Zunächst ist hier die Rede von der strengen Pflicht der Mildtätigkeit, also des Almosengebens. Dieses ist aber nicht von der *iustitia socialis* gefordert. Unter Almosen versteht man doch ein völli-

[23]) Vgl. dazu A. Schrattenholzer, Die Lehre von der natürlichen Gerechtigkeit und die Eigentumsfrage: Neue Ordnung 7 (1931) 201.

ges Entäußern, ein Herschenken; das aber wird von der *iustitia socialis* nicht verlangt; diese heischt nur, daß denen, die Arbeit brauchen, um leben zu können, auch solche geboten werde. Das Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeitnehmer wird aber nicht von der Tugend der Mildtätigkeit, sondern von der Verkehrsgerechtigkeit beherrscht.

Wenn dann ferner das Rundschreiben die Schaffung von Arbeitsgelegenheit als eine Betätigung der Tugend der Großzügigkeit erklärt und nicht als Rechtspflicht der *iustitia socialis* hinstellt, so wird man folgendes zu beachten haben. Solange noch irgendwie freie Güter und freie Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten vorhanden sind, wird man nicht behaupten können, daß jene, die nach irgend einer Seite hin Überfluß haben, ihn denen zur Verfügung stellen müssen, die Mangel haben. Diese haben Gelegenheit, ihrem Mangel abzuhelfen, indem sie sich jene freien Güter aneignen. Erst wenn keine freien Güter mehr vorhanden sind, dann ist es für jene, die Überfluß haben, Pflicht der *iustitia socialis*, ihn denen zur Verfügung zu stellen, die der notwendigen Güter entbehren. Das ist aber ein besonderer Fall, den das Rundschreiben nicht im Auge hat. Es spricht nur ganz allgemein von der Tugend der Großzügigkeit. Gewiß ist diese auch heute noch zeitgemäß und findet ein reiches Feld der Betätigung. Besonders dort werden wir von Großzügigkeit reden können, wo man sich nicht auf das Allernotwendigste beschränkt, sondern auf Schaffung von Arbeits- und Verdiensgelegenheit im großen Stile, also weit über das Notwendige hinaus bedacht ist. Vielfach werden wir aber in unseren Tagen und bei den jetzt herrschenden Verhältnissen, wo schon alles fruchtbringende Gut in festem Besitz sich befindet, die Arbeitsbeschaffung nicht mehr nur als eine sehr lobenswerte Übung der Großzügigkeit anzusprechen, sondern als eine Erfüllung der Rechtspflicht der *iustitia socialis* zu fordern haben.

Es bedarf wohl keines langen Beweises, um einzusehen, daß dann, wenn es keine freien Güter mehr gibt, jener, der Überfluß hat, ihn dem zur Verfügung stellen muß, der des Notwendigen entbehrt. Das ist nicht mehr eine Pflicht der Liebe, sondern der *iustitia socialis*. Sie gründet sich auf die Hinordnung der Erdengüter auf die gesamte Menschengemeinschaft. Wer immer sich solche aneignet, übernimmt damit stillschweigend auch die Obliegenheit, sie gegebenenfalls auch den andern darzubieten. Solange genugsam freie Güter vorhanden sind, solange auch alle Arbeitsgelegenheit haben, ruht diese Pflicht. Sie wacht aber auf, sobald jene Eigentums- und Besitzverhältnisse eintreten, von denen wir soeben gesprochen. Wir haben also nicht das Entstehen einer ganz neuen

Art von Pflichten vor uns, sondern nur das Dringlichwerden einer schon immer vorhandenen, aber bisher noch schlummernden. So ist auch dieser Einwand gelöst.

Es erheben sich allerdings in bezug auf die *iustitia socialis* noch eine Reihe von Fragen. Da es nicht in unserer Absicht liegt, diesen Gegenstand allseitig und erschöpfend zu behandeln, müssen wir sie unbesprochen lassen. Wir wollten nur untersuchen, ob nach *Q. a.* die *iustitia socialis* eine und dieselbe ist mit der *iustitia legalis*. Wir haben sie überdies auch noch mit der *iustitia commutativa* verglichen. Wir kamen zum Ergebnis, daß wir im Sinne des päpstlichen Rundschreibens *iustitia socialis* und *iustitia legalis* wohl auseinanderhalten müssen, daß Verkehrsgerechtigkeit und Gemeinwohlgerechtigkeit artverschiedene Tugenden sind.

III.

Überprüfen wir nun im Lichte der gewonnenen Erkenntnisse die von uns im ersten Teile herangezogenen Ansichten.

Prümmer, der *iustitia socialis* und *legalis* einfach gleichsetzt, unterscheidet nicht zwischen Gesellschaft und Staat; ferner hält er *bonum realiter* und *bonum logice commune* nicht auseinander. Die *iustitia legalis* ist *generalis* vor allem in dem Sinne, daß sie die Betätigungen aller anderen Tugenden, die für das Gemeinwohl nötig sind, anbefehlen kann. Von der *iustitia socialis* wird man das nicht sagen können; denn sie verlangt nur, den anderen Menschen ihren Anteil an den Erdengütern nicht vorzuenthalten. Sie fordert nicht die Übung anderer von ihr artverschiedener Tugenden wie die *iustitia legalis*. Die Übung der *iustitia legalis* ist notwendig, damit das *bonum publicum* bestehen kann, die Übung der *iustitia socialis*, damit der allgemeine Wohlstand gesichert sei.

Nach Schilling ergibt sich die *iustitia socialis* als einer Unterart der *iustitia legalis* aus deren Wesen angesichts der modernen Verhältnisse. Richtig ist, daß die Verhältnisse von heute mit ihrer Besitz- und Eigentumsverteilung Rechte und Pflichten der *iustitia socialis* uns mehr zum Bewußtsein bringen, daß sie deren Übung und Betätigung, die früher entweder gar nicht oder nicht in dem Maße notwendig war, verlangen.

Auch Schilling faßt den Begriff Gemeinwohl, auf den die *iustitia socialis* hinzielt, im Sinne von öffentlichem Wohl. Darum muß er die soziale Gerechtigkeit mit der *iustitia legalis* gleichsetzen. Ganz richtig sagt er, daß nach *Q. a.* die *iustitia socialis* die Aufgabe hat, einen der sozialen Notwendigkeit entsprechenden Güterausgleich innerhalb der Gesellschaft herbeizuführen. Ist aber hier etwa nur an die Gesellschaft innerhalb eines Staates zu denken?

Gewiß werden für jeden die eigenen Mitbürger zuerst in Betracht kommen, da sie ihm ja zunächst stehen. Die *iustitia socialis* greift aber über den Staat hinaus. Es heißt ja im päpstlichen Rundschreiben, das *bonum commune societatis uuiversae* müsse unversehrt bleiben. Die Pflichten der *iustitia socialis* bestehen doch wohl auch zwischen den Angehörigen verschiedener Staaten, ja sogar zwischen Staat und Staat, Volk und Volk. Ist es nicht die *iustitia socialis,* die verlangt, daß niemandem der notwendige Lebensraum vorenthalten werde[24]). Die *iustitia legalis* hat den Bürger in das richtige Verhältnis zum ganzen Gemeinwesen, zum Staat, zu setzen; nicht aber den Bürger zum Bürger, wie es doch die *iustitia socialis* in Hinsicht der richtigen Güterverteilung tut. Die Zahlung des Familienlohnes, die nach Schilling von der Gemeinwohlgerechtigkeit verlangt wird[25]), wurde bisher nicht als eine unmittelbare Pflicht der *iustitia legalis* angesehen; denn das Arbeitsverhältnis ist doch keine Sache des öffentlichen, sondern des bürgerlichen Rechtes. Gewiß kann der Staat aus Gründen des *bonum publicum* die Herstellung solcher Arbeits- und Lohnverhältnisse anordnen, daß dadurch der Familienlohn gesichert ist. Dann ist der Familienlohn, oder besser gesagt die Zahlung des Familienlohnes, wohl ein *actus imperatus*, nicht aber ein *actus elicitus* der *iustitia legalis.* Dadurch wird er aber nicht einfachhin eine Übung der *iustitia legalis.* Diese kann ja auch Betätigungen der *iustitia commutativa* befehlen, die deswegen doch nicht der *iustitia legalis,* sondern unmittelbar der Verkehrsgerechtigkeit angehören.

Nicht ganz klar ist es, wenn wir bei Schilling lesen: „Faßt man zugleich diese naturrechtliche Grundlage der gesetzlichen Gerechtigkeit ins Auge und nicht bloß das positive Gesetz, alsdann erscheint die soziale Gerechtigkeit als ein Teil der natürlichen Gerechtigkeit." Hier ist schon der Ausdruck „gesetzliche Gerechtigkeit" nicht besonders glücklich gewählt. Dem Sinne nach müßte *iustitia legalis* wiedergegeben werden mit gesetzachtende, gesetzestreue Gerechtigkeit; denn sie ist jene Tugend, die den Menschen geneigt macht, dem Staate zu geben, was er für das *bonum publicum* von seinen Gliedern zu fordern das Recht hat. Das wird nun allerdings durch das Gesetz genauer bestimmt. Das Gesetz schafft aber diese Verpflichtung, diese Hinordnung auf das *bonum publicum* nicht, setzt diese vielmehr bereits voraus, damit es über-

[24]) Vielleicht wäre hier zu bemerken, daß zwischen Staat und Staat an Rechtspflichten nur solche der *iustitia socialis* und der *iustitia commutativa* möglich sind. Diese reichen auch vollständig aus. Pflichten der *iustitia legalis* gibt es nur zwischen dem Bürger und dem Staate, dem er angehört.

[25]) Vgl. O. Schilling, Kath. Wirtschaftsethik 69.

haupt einsetzen kann. Nur den, der bereits *subiectum* der *iustitia legalis* ist, kann das Gesetz erfassen. Die Betätigung der legalen Gerechtigkeit wird vom Naturrecht gefordert in der Weise, daß es für den Menschen naturrechtliche Pflicht ist, im Staate zu leben und Staaten zu bilden. Das einigende Band des Staates, die *forma physica* des Staates, ist aber das *vinculum iustitiae legalis*, d. h. die innere Verpflichtung und Bindung der Staatsglieder auf das Gemeinwohl, das *bonum publicum* hin. Das Naturrecht verlangt gerade deswegen die Bildung des Staates, damit den Menschen die volle Entfaltung ermöglicht werde, was weiter wiederum nichts anderes bedeutet als, daß das Sittengesetz seinem ganzen Umfange nach gehalten und durchgesetzt werden könne. Zu diesem natürlichen Sittengesetze gehören nebst den Forderungen der *iustitia commutativa* auch die der *iustitia socialis*, die ja nichts anderes will, als daß jedem Menschen die Anteilnahme an den Erdengütern gesichert und gewährleistet werde. Wäre die *iustitia socialis* ein Teil der *iustitia legalis*, dann müßte man folgerichtig auch die *iustitia commutativa* als deren Teil, als eine Unterart der *iustitia legalis* bezeichnen, was aber unseres Wissens für gewöhnlich nicht geschieht. Die *iustitia legalis* kann also nicht bloß als Teil der *iustitia legalis* bezeichnet, sondern muß als eine von ihr artverschiedene Tugend angesehen werden.

Noch etwas in den Ausführungen Schillings bedarf der Nachprüfung. Er meint, daß die *iustitia socialis* den üblen Folgeerscheinungen der freien Konkurrenz und des privatwirtschaftlichen Prinzips der Wirtschaftlichkeit zu begegnen habe. Ist dies aber nicht eigentlich Sache der *iustitia commutativa?* Wenn im Verkehr und im Tausch immer Gleichheit von Leistung und Gegenleistung angestrebt und eingehalten wird, dann kann sich gar nicht jener Zustand herausbilden, den wir heute in unserer Wirtschaft vor uns sehen. Verweist nicht auch *Q. a.* darauf, daß das Lohnverhältnis nach den Forderungen der strengsten Verkehrsgerechtigkeit ausgerichtet werden soll? Schilling spricht dann vom privatwirtschaftlichen Prinzip der Wirtschaftlichkeit. Was versteht man unter dem Prinzip der Wirtschaftlichkeit? Nichts anderes als den Grundsatz, mit möglichst geringem Aufwand einen möglichst großen Ertrag zu erzielen. Für welchen Bereich gilt nun dieser Grundsatz? Für den Bereich der Wirtschaft, antwortet man. Nun schließt aber der Begriff „Wirtschaft" ein zweifaches in sich: einmal das Verhältnis des Menschen zur Sachgüterwelt, dann aber auch, zumal in der gesellschaftlichen Wirtschaft, das Verhältnis von Mensch zu Mensch in bezug auf die wirtschaftlichen Güter. Hier ist nun wohl zu beachten: der Grundsatz „möglichst geringer Aufwand, mög-

lichst großer Ertrag" gilt zwar für die Wirtschaft als Verhältnis von Mensch und Sachgüterwelt gefaßt; er gilt aber nicht für die Wirtschaft als Verhältnis von Mensch und Mensch genommen. Zwischen Mensch und Mensch gilt nicht möglichst geringer Aufwand und möglichst großer Ertrag, sondern hier gilt Gleichheit von Leistung und Gegenleistung. Gewiß, nach liberalen Volkswirtschaftlern gilt auch zwischen Mensch und Mensch: möglichst billig einkaufen und möglichst teuer verkaufen, mit anderen Worten: möglichst geringer Lohn und dafür möglichst große Arbeitsleistung; doch glauben wir, daß der Theologe sich diese Anschauung nicht zu eigen machen wird. Gewiß hat die *iustitia socialis* einzusetzen, um die Folgen der „freien Konkurrenz und des privatwirtschaftlichen Prinzips der Wirtschaftlichkeit" wieder gutzumachen, aber den Wettbewerb und den Verkehr der Menschen untereinander zu regeln, das ist in erster Linie Sache der *iustitia commutativa*.

Bei A. Schmitt kommen für uns in Betracht seine Ausführungen in *De Principiis*, die seine letzte Auffassung darstellen, da sie ja zeitlich nach seinen anderen Äußerungen erschienen sind.

Schmitt bestimmt als *obiectum materiale* der *iustitia socialis* die *varia iura, quae habent subiectum praestationis indeterminatum (ius bona temporalia acquirendi et augendi, ius solvendi vel percipiendi salaria nonnisi congrua, ius laborem inveniendi vel praestandi, ius se consociandi cum aliis et in minoribus coetibus expediendi quae possunt;* als *obiectum formale* die *naturalis honestas conformationis horum iurium cum eisdem iuribus omnium et singulorum totius societatis*. Der Sache nach ist das nichts anderes als das, was wir im zweiten Teil als *obiectum materiale* und *formale* der *iustitia socialis* nach *Q. a.* festgestellt haben. Die *„varia iura"* sind nichts anderes als die verschiedenen Wege, zu den Erdengütern zu gelangen. Wenn Schmitt auch sagt: *(iustitia socialis) procurat talem oeconomiae rationem, in qua etiam salaria familiaria solvi poterunt,* so weist er doch der Gemeinwohlgerechtigkeit mehr das *temperare* des Strebens nach Reichtum zu und betont die tatsächliche Leistungspflicht dessen, der Überfluß hat, für die heutigen Verhältnisse etwas zu wenig. Darum kehrt bei ihm die Wendung *„impedit"* des öftern wieder; darum verlangt er, daß sie den Wettbewerb zu mildern hat. Sehr klar ist ausgedrückt, daß der einzelne in der Verfolgung und Ausübung seiner Rechte immer auch auf die der andern Rücksicht zu nehmen hat; denn auch der *„socius"* ist auf die gleiche Erde angewiesen und hat die gleiche Befugnis, sich Eigentum zu erwerben. Nicht ganz können wir Schmitt zustimmen, wenn er meint: *iustitia socialis ut pars iustitiae generalis comprehendi potest*. Gewiß hat die Staatsgewalt Recht und Pflicht der

iustitia socialis durchzusetzen und zu wahren. Das gleiche trifft doch auch bei der *iustitia commutativa* zu und doch behauptet deswegen niemand, daß diese ein Teil der *iustitia legalis* werde. Richtig ist, wie wir schon früher gesagt haben, daß die Betätigungen der Gemeinwohlgerechtigkeit wie der Verkehrsgerechtigkeit *actus imperati iustitiae legalis* werden können. Gerade so wenig, wie deswegen die *iustitia commutativa*, kann auch die *iustitia socialis* als Teil der *iustitia legalis* angesehen werden.

Schade ist es, daß A. Schmitt an dieser Stelle nicht auch auf die Frage nach dem *subiectum iustitiae socialis* eingegangen ist. So bleibt es ungeklärt, ob er an der in seinem erwähnten Aufsatze vertretenen Anschauung festhält, daß nur die „Zwischenglieder" Pflichtträger der Gemeinwohlgerechtigkeit sind, oder ob auch die Einzelmenschen als solche zu diesen gehören.

Als vortrefflicher Kenner der Tatsachen des heutigen Wirtschaftslebens lenkt J. Meßner die Aufmerksamkeit auf einen Umstand, den wohl manche Ethiker und Moraltheologen zu wenig beachten. Er weist darauf hin, daß es in der heutigen Volkswirtschaft keine freien Güter, vor allem keinen freien Grund und Boden mehr gebe, und daß der einzelne doch gezwungen sei, in dieser Volkswirtschaft seinen Lebensunterhalt zu finden. Aus diesem Umstande und daraus, daß die Erde allen Menschen zu dienen hat, folgert er: es entstehen nun neue Pflichten, eben die Pflichten der sozialen Gerechtigkeit. Vielleicht wäre es besser, nicht vom Entstehen ganz neuer Pflichten, sondern vom Wachwerden, Dringlichwerden bereits vorhandener zu reden. Wir haben schon oben betont: weil die Erde für alle Menschen da ist und weil ferner der Mensch nicht bloß ein Recht hat auf sie, sondern noch dazu verpflichtet ist, sich ihrer zu bedienen, da er ja ohne sie gar nichts zu tun vermag, deshalb ergibt sich unter den soeben genannten Voraussetzungen die Obliegenheit, daß jene, die mehr haben als sie brauchen, diesen ihren Überschuß den Bedürftigen zur Verfügung stellen müssen.

Damit läßt sich aber eine andere Aufstellung Meßners nicht ganz vereinbaren. Er sagt, die soziale Gerechtigkeit sei jene, „die jede soziale Gruppe in ihrer organisatorischen Einheit wie in ihren einzelnen Gliedern dazu führt, jeder anderen ihren Anteil am Sozialwohl zu geben, auf den sie entsprechend der Leistung, mit der sie zu seinem Zustandekommen beiträgt, ein Recht hat". Von der Frage nach dem Pflichtträger der *iustitia socialis*, die hier auch angeschnitten ist, wollen wir absehen. Die Aufmerksamkeit sei darauf gelenkt, daß nach der obigen Behauptung Meßners ein Rechtsanspruch der „Gemeinwohlgerechtigkeit" sich erst ergibt auf Grund

der Leistung, mit der zum Zustandekommen des Sozialwohles beigetragen wird. Kann aber jemand zum Sozialwohl beitragen, wenn er nicht schon vorher einen Anteil an den Erdengütern hat? Der Mensch ist ja nicht mit Schöpferkraft begabt wie Gott, der aus nichts etwas hervorbringen kann; er braucht Stoff und Werkzeug, um wirken und um tätig sein zu können. Wir müssen also wohl sagen: nicht erst auf Grund der Beitragsleistung zum Sozialwohl hat der Mensch ein Recht auf einen entsprechenden Anteil an den Erdengütern, sondern deswegen, weil die Erde auf das gesamte Menschengeschlecht, auf alle einzelnen hingeordnet ist. Allerdings ist mit der tatsächlichen Anteilnahme dann die Pflicht verbunden, das angeeignete Gut auch sinngemäß zu verwenden und zum Sozialwohl beizutragen. Das Recht, an dem durch die gemeinsame Tätigkeit erstellten Sozialwohl teilzunehmen, stützt sich nicht auf die *iustitia socialis,* sondern auf die *iustitia commutativa,* wenn es sich um Bürger und Bürger, oder auf die *iustitia legalis,* wenn es sich um Bürger und Staat handelt.

Es sei nun noch kurz eingegangen auf die Lehre Meßners vom *subiectum* und vom *terminus* der *iustitia socialis.* Er behauptet, Träger der Rechtsansprüche seien die sozialen Gruppen — die Verbände, durch die in der heutigen Volkswirtschaft die Preis-, Lohn- und Zinsfestsetzungen erfolgen — nicht aber die einzelnen einfachhin als Glieder der Menschengemeinschaft, sondern insofern sie diesen Gruppen angehören. Dem kann wohl nicht gut beigegestimmt werden. Nicht erst als Bürger, auch nicht erst als Angehöriger eines der genannten Verbände, sondern einfachhin als Mensch hat der einzelne bereits ein Recht auf einen Anteil an den Gütern dieser Erde, wofern er dies nicht etwa durch eigene Schuld verwirken sollte. Nicht erst dann besteht ein Rechtsanspruch, ein *ius iustitiae socialis,* auf den Kulturlohn, wenn er von den einzelnen Gruppen vereinbart worden ist, wie Meßner meint[26]); dieser Rechtsanspruch ist schon von vornherein gegeben, vorausgesetzt daß der Mensch seine Pflicht erfüllt. Weil er gegeben ist, deswegen fordert *Q. a.* die Umgestaltung der *instituta publica,* falls deren jetziger Zustand es verhindert, daß dieser Rechtsanspruch verwirklicht werde. Es haben also die einzelnen nicht bloß die Pflicht, das Zustandekommen eines solchen Lohnes nicht zu verhindern, sondern sie sollen, falls es in ihrer Macht steht, einen solchen auch leisten. Wobei aber nicht zu übersehen ist, daß sie einen Anspruch auf gleichwertige Gegenleistung haben.

Ferner wäre bei Meßner zu bemerken, daß es nicht ganz glücklich ist zu sagen: die soziale Gerechtigkeit komme als beson-

[26]) Vgl. Staatslexikon, IV. Bd., 5. Aufl., Sp. 1668.

dere Art der Gemeinwohlgerechtigkeit neben die legale Gerechtigkeit zu stehen. Das Gemeinwohl, auf das die *iustitia socialis* abzielt, und das, welches die *iustitia legalis* im Auge hat, ist nach den vorausgegangenen Darlegungen ganz verschieden, ist nur ein Name für ganz ungleiche Sachverhalte. Die soziale Gerechtigkeit kommt vielmehr als besondere Art der Kardinaltugend Gerechtigkeit neben die allgemeine und die Verkehrsgerechtigkeit zu stehen. Demzufolge läßt sich auch nicht halten, was Meßner sagt: „Man könnte danach die allgemeine Gerechtigkeit auch als Gemeinwohlgerechtigkeit bezeichnen und, folgerichtig die überkommene Einteilung erweiternd, dieselbe gliedern in 1. legale, 2. soziale und 3. internationale Gerechtigkeit; die besondere Gerechtigkeit bliebe wie bisher gegliedert in 1. austeilende und 2. ausgleichende“[27]). „Allgemein“ hat bei der *iustitia socialis* einen anderen Sinn als bei der *iustitia legalis*. Bei dieser besagt es, daß sie die Betätigungen aller übrigen Tugenden auf das öffentliche Wohl hinlenken kann. Bei der *iustitia legalis*, daß sie nicht einen bestimmten einzelnen Rechtsempfänger vor Augen hat, sondern alle Menschen. Überdies geht es auch nicht an, die *iustitia internationalis* neben die *iustitia legalis* und *socialis* zu stellen. „*Internationalis*“ wird diese bestimmte Gerechtigkeit nur genannt, weil deren Träger nicht einzelne Menschen, sondern die Staaten als solche sind. Alle Rechtspflichten, die es zwischen den Staaten geben kann, gehören aber entweder der *iustitia commutativa* oder der *iustitia socialis* an. Es gibt keine eigene Art der Gerechtigkeit, die nur zwischen Staat und Staat gelten würde. Wir hätten also in der ersten Einteilung eine solche, die auf zwei Einteilungsgründen beruhte, nämlich auf der Art der Gerechtigkeitspflichten: legale und soziale; auf dem Träger: legale sowie soziale einerseits und internationale andererseits. Das ist aber nicht zulässig. Die Einteilung müßte also richtig so lauten: 1. legale, 2. austeilende, 3. soziale, 4. kommutative Gerechtigkeit.

Die Ausführungen A. Schrattenholzers gehören sicher zum Anregendsten, was bisher über die *iustitia legalis* geschrieben wurde. Er dürfte aber den Begriff der Gemeinschaftsgerechtigkeit doch zu weit fassen. Es läßt sich nach seinen Aufstellungen kaum mehr ein genügend klarer und scharfer Unterschied feststellen gegenüber der *virtus cardinalis iustitiae* und deren besonderen Arten. Das Verhältnis von Mensch zu Mensch zu ordnen, sei es als Sonder-, sei es als Gemeinschaftswesen, ist doch Sache der Gerechtigkeit überhaupt, dazu brauchen wir nicht eine eigene Art. Um von einer besonderen Gerechtigkeit sprechen zu können, müssen wir immer eine ganz eigene Rücksicht im Auge haben, unter der sich die

[27]) J. Meßner, Die Soziale Frage der Gegenwart, Innsbruck 1934, 436.

Menschen gegenüberstehen. A. Schrattenholzer weist der Gemeinschaftsgerechtigkeit zuviel zu, so daß ihre Sonderart verschwindet. Das erhellt ganz klar, wenn er z. B. die *iustitia legalis* einfachhin als die staatlich organisierte Gemeinschaftsgerechtigkeit hinstellt. Dadurch wird der Unterschied zwischen *iustitia socialis* und *iustitia legalis* geradezu ausgelöscht. Dann hat es aber gar keinen Sinn mehr, von einer *iustitia legalis* und von einer *iustitia socialis* zu sprechen, da beide im Grunde doch ein und dasselbe sind. In seinen Darlegungen beschränkt nun allerdings Schrattenholzer den Wirkungskreis der Gemeinschaftsgerechtigkeit beinahe ausschließlich auf das Gebiet der richtigen Güterverteilung und Güterverwendung. Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn er gleich von Anfang an die Aufgabe der von ihm besprochenen Tugend dahin beschränkt hätte.

Noch eines bedarf unseres Erachtens einer kleinen Ergänzung. Man kann wohl nicht gut einfachhin sagen: „So sind also die Träger ihrer (d. h. der Gemeinschaftsgerechtigkeit) Pflicht alle jene, die Überschuß haben, Inhaber des Anspruchs sind alle jene, die Mangel haben“ [28]). Von einer *obligatio actualis*, den Überschuß anderen zur Verfügung zu stellen, kann man wohl nur dann sprechen, wenn keine freien Güter mehr vorhanden sind. Gibt es noch solche, dann können und müssen jene, die Mangel haben, ihren Bedarf an diesen sich decken.

„Abstrakte Fähigkeit zur Erwerbung von Vermögensrechten und konkretes Recht auf die Mitbenutzung der äußeren Natur — in den Falten dieses Gegensatzes verbirgt sich die ganze soziale Frage.“ So schreibt der geistvolle Sozialist Anton Menger [29]). Er konnte trotz allen Ringens die Lösung nicht finden. Der Stellvertreter Christi bietet sie uns, indem er in seinem herrlichen Rundschreiben hinweist auf die *iustitia socialis*.

[28]) Neue Ordnung 7 (1931) 201.

[29]) A. Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, Stuttgart 1910, 31.

Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a S. Charo

Von Prof. Dr. Artur Landgraf — Bamberg

Es ist eine der merkwürdigen Erscheinungen des beginnenden 13. Jahrhunderts, daß die ersten großen Lehrer des Dominikanerordens, Roland von Cremona, Hugo a. S. Charo und Richard Fishacre, ziemlich allein geblieben sind und nicht mit einer großen Schar von Schülern in der Literatur prunken dürfen. Der Grund hiefür dürfte wohl nicht zuletzt darin zu suchen sein, daß der Stern Alberts des Großen und bald nachher derjenige des hl. Thomas von Aquin mit so starkem Licht in ihrer unmittelbaren Nähe aufging, daß sie davor verblaßten und übersehen wurden. Um so angenehmer ist man dann aber wieder überrascht, doch ein Werk zu entdecken, das sich freudig zu einem dieser Stiefkinder des Erfolges bekennt.

1. Für den Sentenzenkommentar des Hugo von St. Cher habe ich bereits vor längerer Zeit einen Trabanten im Cod. Patr. 98 der Bamberger staatlichen Bibliothek feststellen können[1]). Nach A. Teetaerts Mitteilung bestünde außerdem bereits eine kürzere Fassung des Sentenzenkommentars Hugos. Teetaert[2]) beruft sich dabei auf N. Paulus, der in seiner Geschichte des Ablasses[3]) auch tatsächlich schreibt: „Hugo hat einen kürzeren und einen größeren Kommentar zu den Sentenzen hinterlassen" und bei dieser Gelegenheit für den kürzeren die beiden Münchener Handschriften Clm 5307 und 21048 namhaft gemacht.

Ich ließ mir darum den Clm 21048 nach Bamberg kommen und erfand ihn als eine Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts (31×21 cm), die neben dem Compendium theologicae veritatis (fol. 67— 203^{v}) von Blatt 204 ab ein Werk bringt, dem die Rubrik vorangeht: *Incipit prologus Hugonis Cardinalis super quatuor libros sententiarum.*

Fol. 204 Beginn des Prologs: *Quoniam velud 4or paradysi flumina libri* [Ms.: *liber*] *sententiarum ortum ecclesie irrigant.* Dann eine zweite Rubrik: *Divisio librorum* und anschließend daran ein zweiter Prolog mit dem Beginn: *Scriptura sacra de duobus agit: de creatore scilicet et de opere creatoris. Opus*

---

[1]) Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre: ZkTh 52 (1928) 57.

[2]) La confession aux laïques dans l'église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siécle, Wetteren-Bruges 1926, 306 Anm.

[3]) Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, 2. Bd., Paderborn 1923, S. 171 Anm. 3.

autem creatoris dividitur in opus creationis et recreationis... Hernach und zwar noch immer auf fol. 4 die Rubrik: *Incipit primus liber sententiarum* und anschließend der Beginn des 1. Buches: *Veteris ac nove legis considerantibus continentiam nobis innotuit sacre pagine tractatum circa res vel signa precipue versari.*

Fol. 211 erste Columne: Schluß des ersten Buches: *Qui autem voluit effugere eum manus iniquorum compassione pietatis et ille bonam habuit voluntatem.* — Rubrik: *Explicit liber primus.*

Fol. 211 erste Columne unten Rubrik: *Incipit 2us liber Hugonis Cardinalis de creatione.*

Fol. 211 zweite Columne: Beginn des zweiten Buches: *Creationem rerum insinuans scriptura Deum esse creatorem omnium ostendit.*

Fol. 225 erste Columne: Ende des ersten Buches: *precepit, ut in malis nulli potestati obediamus.* — Rubrik: *Explicit liber 2us.* — Rubrik: *Incipit liber tertius.* — Beginn des dritten Buches: *Cum venerit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.*

Fol. 234^{v} zweite Columne: Ende des dritten Buches: *non quantum ad moralia sunt eadem, sed plenius in ewangelio continetur.* — Rubrik: *Incipit liber 4tus.* — Beginn des vierten Buches: *Samaritanus enim vulnerato appropians curationem eius sacramentorum alligamenta habuit.*

Fol. 248^{v} zweite Columne: Ende des vierten Buches: *ad pedes usque via duce pervenit. Amen dicamus Domino etc.*

Bald aber bemerkte ich, daß hier nichts anderes als die in manchen Handschriften als *Filia magistri* bezeichnete Sentenzenabbreviation mit den zum wenigsten von Hugo stammenden Glossen vorliegt und daß Paulus zu seiner Notiz wohl durch H. Denifle[4]) angeregt wurde, der u. a. auch die beiden Münchener Handschriften nennt.

Eine Frage, die meines Erachtens noch nicht endgültig entschieden ist, bleibt die nach dem Autor dieser Sentenzenabbreviation. R. M. Martin[5]) glaubt, daß Hugo deshalb nicht in Betracht kommen könne, weil es im Prolog heißt, daß der Verfasser *notas magistrales* dem Text der Abbreviation hinzufügen wolle. Denn Hugo wäre nicht so pedantisch gewesen Exzerpte aus seinen eigenen Kommentaren als *notae magistrales* zu bezeichnen. Er nennt diese Annahme absurd und hält wegen des Ausdruckes *magistrales* dafür, daß die Arbeit einem Schüler Hugos zuzuschreiben sei.

Ob nun dieses Argument wirklich durchschlagend ist, möchte ich aus dem folgenden Grunde zur Erwägung stellen: Der Ausdruck *nota magistralis* ist nicht ein erst vom Verfasser der Abbreviation geprägter, durch den er dem Urheber der Glossen gegenüber sein Schülerverhältnis bezeichnen wollte. Wir haben es darin vielmehr mit einem auch sonst sich findenden Terminus technicus zu tun, wie folgender Vermerk am Schluß des 1. Bandes von Petrus Cantors Glosse *Super unum ex quatuor* dartut. Man liest nämlich im Cod. lat. 279 der Bibliothèque Mazarine in Paris auf fol. 201^{v}:

In hoc libro sunt glose IIII^{or} *euangeliorum collecte et excepte cum postillis super unum ex quatuor. In quibus punctus super punctum* [am Rand:] *positus in littera vel hec figura* M *nota est verborum magistralium. Punctus*

[4]) Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1 (1885) 589.

[5]) ‚Filia Magistri' un abregé des sentences de Pierre Lombard. Reprinted from ‚The Bulletin of the John Rylands Library', October-December 1915, 11.

vero iuxta punctum positus [Rand · ·] *vel hec figura* ○. *nota est verborum et auctoritatum sanctorum. Figura vero* (M) *littere grece in margine posite* [Rand)—(] *nota est glosarum, que faciunt vel contrarietatem sibi vel textui vel questionem vel solutionem alicuius vel moralitatem exprimunt vel pungunt et affectum movent vel que supervacanue apposite sunt.*

Hier erscheinen also die *verba magistralia* im Gegensatz zu den *verba* und *auctoritates sanctorum*. Wenn es nun in unserem Prolog heißt: *Igitur opus subsequens aggrediens in nomine Jhesu Christi notulas magistrales apponam aliquas, ut excepta clarius elucescant,*[6]) so hindert nichts, daß dieser Satz von Hugo a S. Charo selber geschrieben wurde, sobald wir das *nota magistralis* nur als Terminus technicus nehmen wollen[7]).

2. Interessanter als die genannte ist eine andere Handschrift, die ich bereits vor vier Jahren eingesehen habe, aber erst jetzt genauer durcharbeiten konnte. Ich meine den Cod. lat. 8817 der Pariser Nationalbibliothek.

Beschreibung: Ende des 13. Jh.s. Pergament. 111 gezählte Blätter. 12×15,5 cm.

Fol. 1: *Abstractiones ex lib. Senece.* — Beginn: *Non facile dixerim, utrum turpius sit inficiari beneficium an repetere.*

Fol. 22 erste Columne Ende: *Nulla res consumata est dum incipit.* — *Expliciunt abstractiones de libris Senece.*

Fol. 22 zweite Columne und fol. 23: Bruchstücke verschiedener Art.

Fol. 24: *Marbodius de lapidibus.* — Beginn: *Promittit quasi quemdam prologum id est prothologum, id est primum sermonem.*

Fol. 33 Ende: *propter quod lapidum titulo liber iste notatur.* — *Explicit liber Marbodii de lapidibus habens versus septingentos et XXVIII.*

Von fol. 34 ab: *historia naturalis quaedam.* — Beginn fol. 34. Zuerst die Titel der einzelnen Kapitel: *Primus titulus sententiarum generalium metaphisicarum seu phisicarum...* Dann der Beginn: *Ex comparatione docti auditoris est iudicare super sermones docentis.* — *Omne habens easdem causas...*

Fol. 47ᵛ Ende: *interficit pullos eius.* — *Explicit.*

Nun unser Traktat: Fol. 48: Beginn: *Nota, quod ad esse sacramenti tria sunt necessaria, scilicet institutio, sanctitas reverenda vel iustifficans et similitudo.*

Fol. 100ᵛ Ende: *Per hoc, quod dicit: traducte, excludit virtutes angelorum.*

Von fol. 101 ab: *Quaedam mathematica.*

Fol. 101 Beginn: *Dixit Augustinus primo de libero arbitrio, quod docti et studiosi quanto remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur.*

Fol. 111 Ende: *Alacritas et tristitia faciei ad figuram. Comprehenduntur enim ex forma faciei.*

Wir haben es hier mit einer Abbreviation von Hugo a Sancto Charos Kommentar zum 4. Buch der Sentenzen zu tun. Abbreviationen dieser Art

[6]) Clm 21048 fol. 204. Man vgl. auch M. D. Chenu, Authentica et Magistralia: Divus Thomas (Plac.) 28 (1925) 257.

[7]) Man soll nun auch nicht etwa von der Unwahrscheinlichkeit sprechen, die darin bestünde, daß Hugo nach der Vollendung seiner großen Kommentare sich gleichsam in die Kinderstube der Scholastik begeben und die vorliegende Abbreviation der Sentenzen erweitert durch Zitate aus seinen Werken zusammengestellt hätte. Denn daß Gelehrte, wenn sie einem Bedürfnis damit entgegenkommen können, sich auch zur Verfassung volkstümlicher Werke herbeilassen, ist besonders bei Theologen keine Seltenheit. Im Vorwort wird denn auch ein solches Bedürfnis als Grund für die Arbeit eigens genannt (fol. 294): *per quod evitetur mater fastidii prolixitas, dictorum tamen ordo librorum continentia nescientibus aliqualis innotescat.*

sind für die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre eine ganze Reihe bekannt geworden[8]). Hier haben wir aber für Hugo das erste solche Werk, das sich ausfindig machen ließ. Um seinen Charakter anschaulich zu machen, gebe ich einige Parallelstellen: Gleich auf fol. 48 der Beginn: *Nota, quod ad esse sacramenti tria sunt necessaria, scilicet institutio, sanctitas reverenda vel iustifficans et similitudo. Sanctitas reverenda dicitur ad sacramenta legalia; iustifficans quoad euangelia et hoc modo non convenit diffinitio sacramenti sacramentis veteris legis.*

Es ist dies die Antwort auf die erste Frage des 4. Buches Hugos, die Cod. Lips. lat. 573[9]) überschreibt: *Questio de sacramenti diffinitione,* und die nach der gleichen Handschrift bei Hugo lautet:

Solutio: Ad esse sacramenti tria sunt necessaria, scilicet institutio, sanctitas reverenda vel iustificans, similitudo. Sanctitas reverenda dicitur quoad sacramenta legalia, iustificans quoad evangelica. Per hoc patet, quod serpens eneus non fuit sacramentum, quia etsi significaLat Christum in cruce, unde iustificati sumus, non tamen ad hoc significandum fuit institutus, sed tantum ad significandum sanitatem corporis aspicientibus ipsum. Similiter crux in ecclesia non est instituta ad significandum vel iustificandum, sed tantum ad hoc ponitur, ut per eam habeamus memoriam passionis Domini. Similiter crux in fronte pueri non fit ad significandum, sed ad demones effugiandum, et aqua benedicta similiter et etiam in remedium venialium. Unde secundum quid iustificat et non simpliciter.

Ad id quod obicitur de caractere, potest dici...[10]).

Cod. Paris. Nat. lat. 8817 bringt im unmittelbaren Anschluß an die oben genannte Stelle die folgende:

Item dupplex est opus, scilicet opus operans id est actio agentis et opus operationis (!) scilicet ipsa res facta. Opus operatum numquam fuit meritorium sive iustifficans in veteri lege. Caro enim vituli non plus offerebat quam alia caro. Opus operans, quia fiebat ex caritate, meritorium. Ita modo dicunt magistri[11]).

In der nach dem Cod. Lips. lat. 573 als *Questio an sacramenta legalia iustificent* gekennzeichneten zweiten Frage Hugos liest man zur Antwort:

Solutio: Duplex est opus, scilicet opus operans id est actio agentis et opus operatum id est ipsa res facta. Opus operatum numquam fuit meritorium sive iustificans in veteri lege. Ipsa enim caro vituli vel agni immolati non plus conferebat commedentibus quam alia caro. Opus operans quando fiebat ex caritate, erat meritorium. Ita modo dicunt omnes magistri et bene, licet secundum Lumbardum et Pictavensem neutrum opus esset meritorium. Sustinentes igitur opinionem modernorum, que probabilior et facilior est, respondemus ad illud Ysaie...[12]).

Daß der Text der Pariser Abbreviation nicht bloß dem *corpus quaestionis* Hugos jeweils entnommen wird, läßt sich ohne Mühe an der folgenden Stelle dartun: Cod. Paris. Nat. lat. 8817 fol. 48:

---

[8]) Man vgl. meine oben genannte Arbeit zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre.

[9]) Fol. 209.

[10]) Cod. Lips. lat. 573 fol. 209.

[11]) Fol. 48.

[12]) Fol. 209v.

Item dupplex est mundifficatio spiritualis contra dupplex inquinamentum spirituale scilicet peccati et irregularitatis. Multis de causis contrahebatur in lege: aliquando ex contactu morticini, propter quem non licebat morari in castris nec intrare ad locum orationis. Ab ista irregularitate mundabat sanguis vitule rufe unctus cum aqua aspersionis. Inquinamentum vero peccati mundabat sola fides sive gratia. Et ita patet differentia sacramentorum veteris et nove legis.

Dies entspricht der Lösung einer Objektion bei Hugo und zwar in der Behandlung seiner dritten Frage: *de differentia sacramentorum veteris et nove legis.* — Sein Text lautet hier:

Ad id ergo, quod primo obicitur: si sanguis hyrcorum etc., dicimus, quod duplex est mundificatio spiritualis circa duplex inquinamentum spirituale scilicet peccati et irregularitatis, que multis de causis contrahebatur in lege, aliquando ex contactu morticini, propter quam non licebat morari in castris nec intrare ad locum orationis. Ab ista irregularitate mundabat sanguis vitule rufe mixtus cum aqua aspersionis. Inquinamentum peccati mundabat sola fides sive gratia. Et ita patet, quod alia est mundatio in sacrificiis veteris legis, alia in sacramentis nove legis. Illa mundat a peccato, ista ab irregularitate, propter quam non erat licitum intrare templum[13]).

Daß auch eine vollständige Frage aus Hugo herübergenommen wird, läßt sich ebenfalls belegen:

Cod. Paris. Nat. lat. 8817 fol. 65: *Item de verbo Cayphe duo queruntur: primum, utrum hoc dixerit a Spiritu Sancto, et si sic: ergo hoc dicendo non peccavit, cum peccatum non sit a Spiritu Sancto. Secundo utrum dixerit verum vel falsum. Et videtur, quod falsum, quia, cum dixit: expedit etc., intellexit hoc de expeditione sive commodo temporali, ne scilicet locum et gentem amitterent. Et si falsum, quando fuit hic a Spiritu Sancto. <Item> Solutio: In Caypha IIIIor fuerunt: mala voluntas sive intentio ipsa, prolatio sive actio exiens de hac voluntate. Hec duo posita fuerunt. Item ipsa vox formata in aere et ipsa inspiratio facta sub huiusmodi voce, hec a Spiritu Sancto fuerunt.*

Die Frage findet sich wörtlich bei Hugo im Cod. Lips. lat. 573 fol. 250v.

In der Leipziger Handschrift schließt der Sentenzenkommentar mit den Worten: *quia ad iudicium et gloriam bonorum et penam malorum. — Explicit opus sententiarum*[14]). Hernach fährt aber die Handschrift fort: *Quoniam dictum est supra de resurrectione, queri etiam debet de dotibus resurgentium et primo videndum est, quid sit dos et unde dicatur; secundo de dotibus corporum; tertio de dotibus animarum...*[15]).

Auf fol. 302 liest man am untern Rand bereits das Schema:

Proprietas anime glorificate { *sensus, amicitia, concordia, plena potestas*
pax secura, Deus et gaudia sunt animabus.

Proprietas corporis glorificati { *corpora sanctorum cito libera fortia sana*
pulcra voluntatis plena sed absque pati.

Im Cod. Paris. Nat. lat. 8817 liest man auf fol. 100 ebenfalls:

proprietates anime glorificate { *sensus amicitia concordia plena potestas*
gaudia sunt animabus

corporis glorificati { *corpora sanctorum subtilia*
fortia sana
pulcre voluntatis plena.

---

[13]) Cod. Lips. lat. 573 fol. 210.
[14]) Cod. Lips. lat. 573 fol. 303.
[15]) Cod. Lips. lat. 573 fol. 303.

Dann sofort:

Queritur autem de dotibus anime, que sunt ut visio, dilectio, fruitio ...

Im Cod. Paris. Nat. lat. 8817 fol. 100^{v} liest man als letzte Frage:

Item queritur, secundum quid attenditur divisio dotum. Non secundum vires anime: ergo nec fruitio nec comprehensio est dos, quia tam fruitio quam comprehensio non est in anima nisi secundum aliud quam secundum quid. — Item dos est proprie, quod de novo datur sponse in traductione. Sed dilectio non datur de novo anime, quando traducitur, quia eadem est caritas vie et patrie. Ergo dilectio non est dos.

Solutio: Illi, qui dicunt, quod anima habet vires diversas sive potentias, dicunt, quod dotes anime distinguntur penes perfectiones virium sive potentiarum ad fines suos, qui sunt: veritas, bonitas et potestas. Coniunctio ergo rationalis ad veritatem est visio Dei manifesta et perfectio eius. Unde visio Dei est prima dos. Concupiscibilis coniungitur bonitati per dilectionem. Unde dilectio est perfectio concupiscibilis et est secunda dos anime. Irascibilis coniungitur veritati per reverentiam id est per resilitionem in propriam parvitatem. Unde reverentia est perfectio irascibilis et est tertia dos anime. Decribitur autem dos hoc modo: dos est anime perfectio (?), ornam[entum] anime traducte in domum sponsi secundum coniunctionem potentiarum in finibus suis, qui sunt veritas, bonitas et maiestas sive potestas. Per hoc, quod dicitur anime perfectio (?), excluditur scientia et etiam politice virtutes, que etsi ornant animam, non tamen perfecte. Per hoc, quod dicit: traducte, excludit virtutes angelorum. Damit endet unser Text.

Der Schluß in der Leipziger Handschrift ist ein Abbrechen in der gleichen Frage:

Item dos est proprie, quod de novo datur sponse in traductione. Sed dilectio non datur de novo anime, quando traducitur, quia eadem est caritas vie et patrie. Ergo dilectio non est dos. — Solutio[16]).

Unsere Abkürzung setzt also einen längeren Text in ihrer Vorlage voraus. Daß ein solcher auch tatsächlich existiert, erweist sich an der Handschrift B II 20 der Baseler Universitätsbibliothek, die ohne selber vollständig zu sein, den Text doch noch etwa ein und eine halbe Columne weiter führt als die Leipziger.

Es bleibt unentschieden, ob diese Abbreviation nicht auch sich auf die ersten drei Bücher ausdehnte. Das Vorhandensein einer solchen zum vierten Buch gibt uns aber nicht schon ein Recht zu einer solchen Annahme, da im allgemeinen in jener Zeit die verschiedenen Bücher der Sentenzenkommentare auch getrennt abgeschrieben wurden und so auch getrennt eine Bearbeitung finden konnten. So habe ich gerade für Hugo a S. Charo vor 13 Jahren das vierte Buch getrennt in dem in der Zwischenzeit nun schon verschiedentlich benützten Cod. Vat. lat. 1174 feststellen können.

3. Bei dieser Gelegenheit sei auch noch darauf hingewiesen, daß der Sentenzenkommentar Hugos deutlich aus der Glossenliteratur herausgewachsen ist. Jeweils werden nämlich bestimmte als solche kennbar gemachte Worte oder Sätze des Lombarden kommentiert, ehe der Schritt zu eigenen Abhandlungen geschieht. Über dies hinaus lassen sich aber auch am Prolog charakteristische Merkmale des von Petrus Comestor inspirierten Textes feststellen.

---

[16]) Cod. Lips. lat. 573 fol. 304^{v}.

Man vgl. nur den Anfang:

Hugo, Cod. Lips. lat. 573 fol. 3: *Statuit Moyses terminos circa montem.* [fol. 3v] *ne egrederetur populus de castris ad videndum Deum et periret ex eis in via multitudo.*

Petrus Comestor, Clm 22288[17]) fol. 116: *Statuit Moyses terminos iuxta montem Domini, ne ascenderet populus ad videndum Dominum et ex eis plurima multitudo periret.*

Der Text Hugos erscheint im Folgenden als eine Paraphrase des Comestorprologs. So bis zu wörtlichem Anklang im Folgenden:

Hugo, Cod. Lips. lat. 573 fol. 3v: *Sed quia magistro potest obici illud Salomonis: faciendi plures libros nullus est finis, ne videretur liber iste superfluus in tanta librorum numerositate, premittit magister operi suo prohemium, in quo et se de arrogantia sufficienter excusat et libellum de superfluitate. In quo ponit tres causas ab aggressu tanti operis dehortantes, ponit et alias causas tres exhortantes, quibus quasi fortioribus clavis tres alie eliminantur. Et est prima causa dehortans penuria tenuitas scientie, prima exhortans commendatio vidue; secunda dehortans* [fol. 4] *est arduum opus et ultra vires difficile, secunda exhortans est promissio Samaritani; tertia dehortans detractio emulorum, tertia exhortans profectus et crebra vel improba petitio sociorum. Ecce tres cause exhortantes eliminant tres dehortantes.*

Comestor, Clm. 22288 fol. 116: *Sed ne videretur illud ei posse obici: faciendi libros nullus est finis, excusat hoc opus a superfluitate ostendens tres causas, ne scriberet, dehortantes, quem admodum clavi debiliores fortioribus supervenientibus expelluntur. Deortantium prima erat tenuitas scientie, quam superavit [laus] vidue, quam commendat Dominus propter duo minuta, que obtulit. Secunda operis difficultas, quam repellit spes premii, quod samaritanus in evangelio promisit dicens: si quid erogaveris, ego, si rediero, reddam tibi. Tertia emulorum invidia, quam devicit frequens sociorum petitio.*

Es zeigen sich aber auch Stellen, welche die Kenntnis einer Weiterentwicklung des Prologs bereits voraussetzen. So haben wir Sätze, die sich nicht im Comestorprolog, wohl aber in dem Prolog zu der dem Petrus von Poitiers zugeschriebenen Glosse mehr oder weniger finden:

Hugo, Cod. Lips. lat. 573 fol. 3v: *Mons iste, quoniam Moyses solus ascendit, Sacra Scriptura intelligitur immobili firmitate subsistens, id est canon utriusque testamenti in XXX voluminibus consistens .... Per Moysen mistice intelliguntur, qui in primitiva ecclesia ad huius montis eminentiam ascenderunt, ut Paulus ceteriique apostoli, qui profunda et obscura sacre Scripture Spiritu Sancto dic-*

Petrus von Potiers[18]): *Mons iste, quem ascendit Moyses, mistice sacra Scriptura intelligitur, immobili firmitate subsistens utriusque testamenti. Hec autem monti comparatur tum propter scientie eminentiam, tum quia a Deo munita est, ut ei non sit fas obviare. Termini circa montem positi sanctorum expositiones mistice intelliguntur, quorum tenemur sequi vestigia, ne transgrediamur, terminos, quos posuerunt patres nos-*

Comestor, Clm 22288 fol. 116: *Per montem istum sacre Scripture veritas id est utriusque testamenti canon significatur. Vetus autem testamentum et novum ideo veritas dicuntur, quia tanta fide et soliditate veritatis subsistunt, ut absque contradictione ea credi sit necesse. Termini circa montem positi sunt agyographa id est sanctorum patrum scripta utriusque testamenti intellectum no-*

[17]) Auf diese Handschrift wurde ich durch H. Weisweiler aufmerksam gemacht.

[18]) R. M. Martin, Notes sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur: Recherches de théologie ancienne et médiévale 3 (1931) 63f.

tante penetrabant. Preter hos autem sunt alii, qui usque ad terminos ascendunt scilicet studiosi lectores, qui sacre scripture perscrutande insistunt pertinaciter nec operis difficultate vel laboris intensitate desistunt. Tales per Josue signantur, qui non ex presumptione transcendunt nec ex diffidentia descendunt. Usque ad terminos procedunt, sed fatigati recedunt, qui librorum sacre pagine immensitatem attendentes de se ipsis diffidunt. Ideoque ad ceteras facultates, ubi facilius sibi videntur proficere, recurrunt. Isti sunt quasi timidi et fatigati. Tales designati sunt per Ur et Aaron et LXX, qui usque ad terminos prodeunt, sed fatigati redeunt. Sunt et alii, qui nec usque ad terminos accedunt, qui secularibus negotiis applicati nichil de sacra Scriptura meditantur aut querunt. Isti sunt pigri. Sunt et alii, qui terminos transgrediuntur et pereunt ut heretici, qui sanctorum expositiones adinventionibus suis postponunt et de ingenio suo nova confingunt. Isti sunt blasphemi.

tri. Per Moysen, qui Domino vocante ascendit in montem, mistice intelliguntur, qui in primitiva ecclesia per divinam inspirationem ad sacre pagine eminentiam ascenderunt, uti Paulus et ceteri apostoli, qui Spiritu Sancto dictante profunda et obscura sacre Scripture penetraverunt. Preter eos sunt, qui ad terminos ascedunt, non tamen transcendunt, nec ex diffidentia redeunt, ut studiosi doctores Sacre Scripture, qui pertinaciter insistunt; et hii per Josue designantur. Sunt, qui usque ad terminos accedunt, sed fatigati redeunt, utpote, qui librorum sacre pagine numerositatem attendentes de seipsis diffidunt, ideoque ad ceteras facultates tanquam canes ad vomitum recurrunt et hii timidi sive fugitivi dicuntur, per Ur et Aaron et LXX figurati. Sunt alii, qui nec ad terminos accedunt, qui secularibus negotiis implicati nichil de sacra Scriptura meditantur aut querunt. Hii sunt pigri, per eos, qui nec castra exire ausi sunt, designati. Sunt alii, qui terminos transgrediuntur et pereunt ut heretici, qui sanctorum expositiones suis adinventionibus postponunt. Isti sunt blasphemi, per eos, qui forte transgressi sunt terminos et perierunt, designati.

bis aperiendi. Hos autem terminos quidam sicut Moyses Domino iubente <Domino iubente> transierunt, ut primitivi patres, qui solius Dei revelatione <per> intelligentiam sacre Scripture perceperunt, sicut Dominus precepit discipulis suis, ut scripturas intelligerent. Sed de hiis nichil ad nos. Quidam vero hos terminos transgrediuntur Domino non vocante. Unde merito blasphemi vel heretici dicuntur. Per LXX quidem ad terminos pervenientes, sed postea tedio regredientes docti accedentes ad legendum volumina patrum designantur, sed tam magnitudine quam numerositate librorum territi quasi desperantes ad breviores artes se transferunt, ut ad phisicam, leges et huiusmodi. Per populum castra non exeuntem intelliguntur pigri et desides, qui nec etiam ad legendos libros accedere volunt.

Es wird einem sogar die Frage nahegelegt, ob nicht am Ende der Prolog des Hugo a S. Charo einfachhin aus einer Sentenzenglosse herübergenommen ist. Denn wir begegnen im Cod. Bamberg. Can. 17 auf fol. 169 f. dem Bruchstück einer Sentenzenglosse, deren Prolog wie derjenige Hugos beginnt mit: *Statuit Moyses terminos circa montem.*

Ein Vergleich ergibt nur folgende wesentliche Abweichungen:

Bamberg Can. 17 fol. 169: *ab (!) huius montis cacumina ascenderunt, ut Paulus Barnabas, qui secundum Augustinum*

Hugo (Cod. Lips. lat. 573 fol. 3v): *ad huius montis eminentiam ascenderunt, ut Paulus ceterique apostoli, qui pro-*

theodocti vocantur, id est a solo Deo docti, ceterique apostoli, qui Spiritu Sancto dictante profunda et obscura sacre Scripture penetrarent.

Preter hos autem sunt alii, qui usque ad terminos ascendunt neque terminis transcendunt. Alii usque ad terminos procedunt, sed fatigati recedunt. Alii neque ad terminos accedunt, alii terminos excedunt. Usque ad terminos ascendunt neque terminos transcendunt studiosi doctores, qui sacre Scripture...

funda et obscura sacre Scripture Spiritu Sancto dictante penetrabant.

Preter hos autem sunt alii, qui usque ad terminos ascendunt

scilicet

studiosi lectores, qui sacre scripture...

Die Auslassung bei Hugo scheint nicht durch ein Homoeoteleuton verursacht zu sein, da sonst die Einschiebung des *scilicet* im letzten Teil unbegründet wäre.

Der letzte Satz vor der allgemeinen mit *Tractaturus autem magister sacram Scripturam compendiose consideravit* beginnenden Einteilung des Werkes endigt bei Hugo im Cod. Lips. lat. 573 fol. 4 bereits mit den Worten: *Tertia exhortans profectus et crebra vel improba petitio sociorum.* Cod. Bamberg. Can. 17 fol. 169 schiebt aber eben nach diesen Worten noch ein:

< Tertia exhortans profectus et crebra petitio sociorum. > Ecce tres cause exhortantes eliminant III dehortantes. Quamvis magistrum a scribendo teneritas scientie dehortetur, tamen commendatio vidue as scribendum amplius excitat et hortatur, de quo dictum est a Domino: Hec vidua plus misit in gazophilacium. Nam si commendata est vidua, quia misit in gazophilacium, pro modulo scientie facultatis revera commendabitur a Domino, quoniam in gazophilacium sacre Scripture misit pro modulo sue capacitatis. Dehortatur quoque cor difficultas operis. Arduum siquidem est tot et tanta compilare in unum, neque tanta difficultas est in compilatione, quanta in ordinatione, quod inexperto videtur facile, sed temptanti videbitur difficile. Sed quamvis magistrum terreat difficultas operis ardui, amplius tamen excitat promissio Samaritani, qui mercedis (!) laboris pollicetur aliquid ultra duos denarios supererroganti, id est pro modula suo in gazophilacium sacre Scripture mittenti. Huiusmodi enim sanctorum neque non et magistrorum appositiones quasi supererogationes sunt. Dehortatur quoque magistrum detractio emulorum. Super hoc namque opere plerique magistrorum inviderunt et adhuc invideren. Sed hanc causam eliminat profectus et crebra petitio sociorum, quia magister crebro rogatus a sociis tantum suscepit laborem. < Tractaturus autem magister sacram Scripturam compendiose...

Nachher bleibt bei beiden bis zum Schluß der Wortlaut des Prologs der gleiche. Der Schluß desselben lautet bei beiden: ...*potius sit hesitandum quam temere diffiniendum.*

Die sich anschließende Glosse ist dann im Cod. Bamberg. Can. 17 eine andere als sie Hugo bietet. Hugo beginnt mit (Cod. Lips. lat 573 fol. 4): *„Cupientes". Hic tangit affectum. „De penuria", quoad defectum scientie.*
Im Cod. Bamb. Can. 17 lautet der Glossenbeginn (fol. 169): *„Cupientes" etc. More scribentium premittit proemium magister et hec est continentia proemii.* So lautet der Beginn der nach Petrus von Poitiers benannten Sentenzenglosse. Ihr auf den Prolog des Lombarden sich beziehender Teil folgt denn auch. Das Ende unseres Bruchstückes hat den Wortlaut (fol. 169v): *„Inventores" ad solvendum. „Contradictores", id est inquisitores vel calumpniatores.*
In der nach Petrus von Poitiers genannten Glosse lautet der entsprechende Teil: *„Inventores" ad solvendum. „Contradictores", id est inquisitores vel*

calumpniatores sive reclamantes. (Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 28). Ein Vergleich ergab, daß der Text der Glosse im Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 27—28 teilweise reichhaltiger ist, d. h. auch Sätze bringt, die sich im Bruchstück des Cod. Bamberg. Can. 17 nicht finden.

Wir sehen also, daß der Prolog des Hugo an der Spitze einer Sentenzenglosse sich findet. Es scheint aber diese Zusammenstellung eher das Werk eines späteren zu sein. Denn die Glosse, mit der wir ihn hier vereinigt finden, hat durchwegs einen anderen Prolog, dessen Beginn lautet: *Summa divine pagine in credendis consistit et agendis.* Dazu kommt, daß dieser richtige Prolog gerade in dem Umkreis der Bamberger Handschriften schwer zugänglich gewesen zu sein scheint. Denn auch im Cod. Bamb. Patr. 128 hat er ursprünglich gefehlt und wurde später erst auf dem Rand der Glosse nachgetragen. Es ist also durchaus möglich, daß man den inhaltlich zur Glossenliteratur in engster Beziehung stehenden Prolog des Hugo a S. Charo für den fehlenden Prolog der nach Petrus von Poitiers genannten Glosse unterschob.

Zwei Vermutungen

Von Prof. Dr. Erik Peterson — München

1. Εἷς θεός in der sepulkralen Epigraphik

Von den Εἷς θεός-Inschriften aus Syrien sind ca. zehn Inschriften sepulkraler Natur[1]), der Rest besteht aus Hausinschriften u. ä.[2]) Die Εἷς θεός-Inschriften aus Ägypten sind beinahe alle sepulkral[3]). Die syrischen Εἷς θεός-Inschriften, die an Gräbern, Sarkophagen usw. sich finden, stammen aus: Edessa[4]), Arshin[5]), Djuwânîyeh[6]), noch einmal Djuwânîyeh[7]), Hâss[8]), Ruwêha[9]), Mughr Ramhân[10]), Kwarô[11]), Kolonîyeh[12]), Apollonias[13]). Von den außerhalb Syriens und Ägyptens gefundenen Εἷς θεός-Inschriften scheint die Inschrift aus Kos, die nach Paton-Hicks frühen Datums ist, eine Grabinschrift zu sein[14]).

---

[1]) Der Charakter der Funde oder der Publikationen erlaubt nicht in jedem Falle ein sicheres Urteil.

[2]) Erik Peterson, Εἷς θεός, Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926, S. 300.

[3]) Siehe daselbst S. 301.

[4]) Peterson a. a. O., S. 1 n. 1.

[5]) Ebd. S. 2 n. 2. Aus dem Jahre 433.

[6]) Ebd. S. 5 n. 5. Aus dem Jahre 398.

[7]) S. 8 n. 9. Aus dem 5. Jahrh., Sarkophagdeckel.

[8]) S. 16 n. 48. Wohl aus dem 4. Jahrh.

[9]) S. 18 n. 52. Vielleicht 384/5 n. Chr., möglicherweise auch aus dem 2. Jahrh. Jüdisch?

[10]) S. 20 n. 54 und 55.

[11]) S. 20 n. 56. Vielleicht aus dem 4. Jahrh.

[12]) S. 37 n. 86.

[13]) S. 41 n. 87. Jüdisch?

[14]) A. a. O., S. 78 n. 5.

Sicher ist sodann die Εἷς θεός-Inschrift des Trebius Justus in Rom sepulkraler Natur[15]). Ebenso ist die jüdische Εἷς θεός-Inschrift auf dem Stein aus Pannonien[16]) eine Grabinschrift. Merkwürdigerweise ist von den zehn sepulkralen Εἷς θεός-Inschriften aus Syrien die Hälfte mit dem Zusatz μόνος (also Εἷς θεὸς μόνος) versehen[17]). Warum ist die Εἷς θεός-Inschrift an Gräbern und Sarkophagen angebracht worden? Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß sich das aus der altjüdischen Begräbnisliturgie erklärt. Wir können das, freilich nicht aus der jüdischen, wohl aber aus der samaritanischen Begräbnisliturgie erklären. In der samaritanischen Begräbnisliturgie rezitiert man bei dem dreimaligen Waschen des Toten folgendes Gebet: „Es gibt nur einen Gott, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig, es gibt nur einen Gott. Einzig ist Jahwe unser Gott, Jahwe ist einzig, es gibt nur einen Gott."[18]) Ich möchte nun annehmen, daß es ein ähnliches Gebet einmal in der Begräbnisliturgie der Juden gegeben hat. Es wäre ja möglich, was ähnlich schon früher einmal von Baumstark ausgeführt worden ist[19]), daß die Samaritaner einen älteren liturgischen Brauch erhalten hätten, der bei den Juden verloren gegangen wäre[20]). Dann wäre zu begreifen, daß die Εἷς θεός-Formel aus der jüdischen Begräbnisliturgie nicht nur in jüdische Grabinschriften übergegangen wäre, sondern aus der jüdischen sepulkralen Epigraphik sich auch in die christlich-sepulkrale Epigraphik vererbt hätte. Auf der anderen Seite ist gezeigt worden, daß die Εἷς θεός-Formel den Samaritanern bekannt gewesen ist[21]). Es wäre also nicht mehr überraschend, wenn die samaritanische Begräbnisliturgie uns zum Verständnis der Εἷς θεός-Formel in der sepulkralen Epigraphik verhelfen würde. Bei dieser Annahme würde dann aber auch begreiflich werden, warum die Hälfte der sepulkralen Εἷς θεός-Inschriften aus Syrien den Zusatz μόνος hat. Er entspricht dem „Jahwe ist einzig" in der samaritanischen Begräbnisliturgie. Andrerseits wäre mit dieser Hypothese jetzt die Interpretation der Εἷς θεός-Inschriften in Syrien noch konkreter geworden. Während nämlich ein Teil der Εἷς θεός-Inschriften in Syrien aus dem Morgengebet der syrischen Christen sich erklären würde, das diese — nach jüdischer Sitte — in der Form des Schma gebetet hätten[22]), würde das Auftreten der Εἷς θεός-Formel in der sepulkralen Epigraphik aus einem Fortleben des jüdischen Begräbnisrituals im Brauche der syrischen Kirche ver-

[15]) S. 79 n. 1.

[16]) Ebd. S. 277 ff.

[17]) S. 8 n. 9; S. 16 n. 48; S. 18 n. 52; S. 20 n. 54 und 56.

[18]) Siehe Manfred Swarsensky, Die Begräbnis- und Trauerliturgie der Samaritaner (Dissert. phil.), Berlin 1930, S. 21.

[19]) Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 4 (1927) 33.

[20]) Daß die Rezitierung des samaritanischen Einheitsbekenntnisses im Begräbnisritus nicht auf mohammedanischen Einfluß zurückzuführen ist, betont Swarsensky a. a. O., S. 33. Im übrigen findet sich auch das islamische Einheitsbekenntnis auf Grabsteinen; s. Peterson a. a. O., S. 302 A. 3.

[21]) Peterson a. a. O., S. 290. Auch die Inschrift von Amwâs ist wohl samaritanisch (ebd. S. 285 f.); siehe zu dieser Frage jetzt L. H. Vincent et F. M. Abel, Emmaus, sa basilique et son histoire, Paris 1932, S. 264 f.

[22]) Siehe ZkTh 58 (1934) 110—113.

ständlich werden. Vielleicht würde bei einer Untersuchung der Begräbnisgebräuche der syrischen Kirche die hier vorgetragene Hypothese — und um mehr als eine Vermutung handelt es sich ja nicht — eine Bestätigung erhalten.

2. Christus im Frauengewand

Bei Epiphanius, Haer. 49, 1,3 lesen wir den Bericht der Montanistin Quintilla über ihre Christusvision. Da heißt es: ἐν ἰδέᾳ, φησί, γυναικός, ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ, ἦλθε πρός με Χριστός. Das merkwürdige Frauenkleid Christi hat verschiedene Erklärungen gefunden. Die eine Deutung besagt, daß Christus der Quintilla in Gestalt einer früher in Phrygien verehrten Göttin erschienen sei (Holl in seiner Ausgabe zur Stelle). Die andere Interpretation, die ebenfalls von Holl gegeben wird, zieht Irenaeus, Haer. I, 14,1[23]) für die Deutung heran: αὐτὴν τὴν πανυπερτάτην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων τετράδα κατεληλυθέναι σχῆμα γυναικεῖφ πρὸς αὐτόν, ἐπειδή, φησίν, τὸ ἄρρεν αὐτῆς ὁ κόσμος φέρειν οὐκ ἠδύνατο. Die erste, die religionsgeschichtliche Deutung, hat gegen sich, daß sie zu äußerlich bleibt, die zweite, daß sie aus einer andern, der gnostischen Gedankenwelt des Markos die Sprache der montanistischen Mystik zu interpretieren sucht[24]). Vielleicht ist der Text auf einfachere Weise zu erklären. Die Montanisten hatten in der Apokalypse (1,13) des hl. Johannes gelesen, daß der im Himmel weilende Christus mit dem ποδήρης bekleidet ist. Der ποδήρης ist das orientalische Priestergewand, das lange Linnenkleid der Syrer, Assyrer, Perser und Hittiter. Es ist das Gewand, mit dem der Jupiter Heliopolitanus, Zeus Stratios, Jupiter Damaskenos usw. bekleidet sind[25]). Es ist auch das Kleid des jüdischen Hohenpriesters, daher bemerkt Dionysius bar Salibi richtig in seinem Kommentar zu Apk 1,13[26]): „Ποδήρης nennt der Syrer Ephod". Dieses Kleid der östlichen Völker gilt nun im Westen als das Kleid von Frauen[27]). Es wäre nun möglich, daß sich die Phrygierin Quintilla das Kleid des himmlischen Christus nach Art des Kleides der γάλλοι[28]) vorgestellt hätte und von da aus zu der Idee des Christus im Frauenkleide gelangt wäre.

---

[23]) Vgl. Hippolyt, Refut. VI 42,3.

[24]) P. de Labriolle, La crise Montaniste, Paris 1913, S. 88 hat keine konkrete Interpretation gegeben.

[25]) Siehe Seyrig in Revue de l'histoire des religions 98 (1928) 89.

[26]) Corpus Scr. Chr. Or., Scr. Syr., p. 3.

[27]) Seyrig S. 91. So sagt Strabo (S. 526) von den Persern, sie seien wie Frauen gekleidet und Ctesias bei Athen. (12. 38 S. 529 d) spricht vom Frauenkleid des Sardanapal.

[28]) Seyrig S. 92.

REZENSIONEN

Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hrsg. vom Katholischen Akademikerverband. 1. Bd.: Thomas von Aquin, Gottes Dasein und Wesen. Besorgt von H. M. Christmann O. P. und A. M. Siemer O. P. 8° ((22) u. 544 S.) Salzburg o. J. (1933), A. Pustet.

Wir haben hier ein Unternehmen vor uns, das schon durch die quantitativen Ausmaße (36 Bände und 2 Ergänzungsbände) geeignet ist, Eindruck zu machen, durch die große Arbeit, die darin angelegt ist, verdient, mit Respekt besprochen zu werden, und auch von allen auf das lebhafteste begrüßt werden wird, die wie wir *de iure* und *de facto* Neuthomisten sind.

Als ich die erste Probe der Übersetzung (zehn Artikel) in die Hände bekam, war ich auch von der Qualität der Leistung entzückt uud gab dem mündlich und schriftlich begeisterten Ausdruck. Sie überstieg weit das, was ich erwartet hatte. Ich setzte infolgedessen nicht bloß große Hoffnungen auf den weiteren Text, sondern gerade auch auf Anmerkungen und Kommentar und gab dieser Hoffnung auch öffentlich Ausdruck (s. ZkTh 57 [1933] 556). Nunmehr, da ich den ersten Band studiere, ist jene Begeisterung allerdings etwas gedämpft. Aber es sind ja noch so viele Bände ausständig und das Bemühen der Mitarbeiter ist so offensichtlich auf eine hochstehende Leistung gerichtet, daß ich mir erlaube, soweit es der zugestandene Raum gestattet, meine unmaßgeblichen subjektiven Ausstellungen zu machen und damit vielleicht etwas Kleines zur Förderung des Unternehmens beizutragen, wenn sie objektiv richtig befunden werden.

Das Unternehmen ist noch größer in seinen Absichten als in seinen Ausmaßen. Bekanntlich war die Summa des hl. Thomas seinerzeit als ein Lehrbuch, vor allem der Dogmatik und Moral, gedacht und für Theologiestudierende bestimmt. Obwohl zur Erleichterung der theologischen Studien geschrieben, blieb es naturgemäß schwer. Inzwischen ist es nicht leichter geworden. Man darf ruhig behaupten, daß jede gute lateinische oder deutsche Dogmatik und Moral von heute für uns leichter verständlich ist als die Summa des hl. Thomas, bzw. auch die beste deutsche Übersetzung von ihr. Den Grund habe ich öfter angegeben und

veranschaulicht (z. B. ZkTh 57 [1933] 552—555). Es ist nicht so sehr etwa der Wandel theologischer Lehren als der Wandel des natur- und kulturhistorischen Weltbildes, auf dessen Hintergrund sie dargestellt sind. Es ist für einzelne schwer, für ein Publikum unmöglich, eine Theologie noch zu verstehen, die in dieser Sprache d. h. Begriffs- und Vorstellungswelt geschrieben ist. Infolgedessen wohl hat auch der Versuch, die Summa wieder als theologisches Lehrbuch einzuführen, geringen Erfolg gehabt. Ja ich konnte wiederholt zeigen (a. a. O.) und werde es bei dieser Gelegenheit wieder tun, daß selbst Lehrer der Theologie und Gelehrte, die sich berufsmäßig mit Thomas befassen, nicht umhin konnten, ihn wesentlich nicht zu verstehen. Angesichts dessen wird man ermessen können, was es heißt, wenn nach den Darlegungen des Vorwortes ((5)—(8)) diese umfangreiche Ausgabe heute „ein Lebensbuch im höchsten Sinne dieses Wortes" ((5)) sein soll, und wenn das, was für Theologiestudierende von damals bestimmt und Theologen von heute vielfach unverständlich ist, nunmehr zwar auch den Theologen, besonders der theologischen Jugend eine willkommene Hilfe sein, aber — als ihre vornehmste Aufgabe — sich dem „gebildeten Laien" damit bekanntmachen soll ((8)). Wir haben hier einen bewundernswerten Optimismus vor uns, den nicht jeder zu teilen fähig sein, ja von dem mancher befürchten wird, daß dessen obere Grenzen sich mit den unteren Grenzen des Utopismus mehr minder schneiden. Aber wenn es auch nur gelingt, die Theologen besser mit Thomas bekannt zu machen, so ist das schon ein großer Erfolg und wird nicht verfehlen, auch die Laienwelt zu einem größeren Verständnis und einer besseren Würdigung des großen hl. Thomas und seiner Summa zu führen. Wäre es nicht besser, das Ziel von vornherein so zu bestimmen? Dann würden sich auch gewisse Unstimmigkeiten vermeiden lassen, die dadurch entstehen, daß es Lebensbuch und erbaulich sein will, aber wider Willen, wie jeder sich überzeugen kann, Lehrbuch und schwer wissenschaftlich sein muß.

Die Geisteshaltung der Thomasausgabe wird uns dargestellt durch die Einleitung ((9)—(19)). Sie steht im Zeichen einer Antithese d. h. der Gegenüberstellung zweier Thesen.

Die erste These ((9)—(14)) betrifft die nachthomasische, vor allem die neuzeitliche Kultur, speziell die Wissenschaft. Ausgerechnet „die viel gepriesene Kopernikanische Entdeckung . . . war zugleich der Anfang einer ununterbrochenen Abwendung der abendländischen Menschheit vom Schöpfer" ((10)). Und dann kommen sie alle daran, die Renaissance, Humanismus, Aufklärung, Naturwissenschaft, Technik ((10)). In düsteren Farben wird ihr Versagen und ihr Verschulden am heutigen Chaos geschildert.

„Unterdessen ist auch auf sittlichem Gebiete das Leben selbst mechanisiert worden, und vom Organischen abgedrängt worden ins Organisierte" ((11)). Ich kann hier nur Schlagworte nennen wie „Kampf gegen Gott", „dem Leben und dem Sein allen Sinn genommen", „alle organischen Formen gesprengt", „Glaubensspaltung", „Sexualbolschewismus". Im politischen Leben „der Leidensweg der abendländischen Menschheit gezeichnet mit Blut und Tränen" ((11)). „Der Geist des abendländischen Atheismus hat sich ad absurdum geführt."

Die „Wurzeln" dieser Geisteskrise sind zunächst „die tiefgehende Wandlung des Erkenntnis- und Wissenschaftsbegriffes, die mit der Entdeckung und Entwicklung der mathematischen Naturwissenschaft Hand in Hand ging". „So kam man vom Realismus des Mittelalters zum Idealismus der Neuzeit" ((12)). „Es ging die Einheit des Weltbildes verloren." „Mit dem metaphysischen Seinsbegriff fällt

dann auch der Begriff unveränderlicher ewiger Wesenheiten." „Ohne die unverrückbare Grundlage einer metaphysischen Menschennatur ... hängt alles Sollen ... im luftleeren Raum." „Das heißt aber: ... die Menschheit ist dem Chaos ausgeliefert" ((13)).

„Den Beweis, daß hier nicht Konstruktion, sondern die eherne Logik des Seins selbst spricht, haben wir klar vor Augen. Wir stehen bereits mitten im Chaos"; „heillose Verwirrung der modernen Wissenschaft"; „Flucht in die Tatsachenforschung, in die Logik und Methodenlehre, ihre Furcht vor grundsätzlichen Entscheidungen, ihre Ohnmacht den Einflüssen politischer Machthaber oder Modeströmungen des Zeitgeistes gegenüber" ((14)).

Dieser düstern Thesis steht nun als lichtvolle Gegenthesis ((14—19)) gegenüber der hl. Thomas mit seiner Summa. Dessen „durch keine irgendwie geartete Voreingenommenheit getrübter Blick auf das Sein selbst" (ein Prädikat, das doch wohl nur von Gott ausgesagt werden kann) „hat ihn zu diesem großen Philosophen und Theologen gemacht". (Das inhaltlich größte an seiner Philosophie und Theologie ist doch wohl katholisches Glaubensgut und Aristotelische Wissenschaft und war schon vor ihm da.) — Sie wirkt sich aus in seinen „tiefen Intuitionen über die Natur des Seienden". „In der wunderbaren Einfachheit dieser Seinsaxiomatik" ((15)) „liegt die Wucht seiner Metaphysik", dieser „jenseits alles nur Tatsächlichen liegenden geistigen Alpenwelt". „Von dieser Höhe aus werden alle Einzelfragen spielend bewältigt" usw. (Zum Teil allerdings zweifelhafte Komplimente, wie mir scheint.)

Einer Einleitung könnte man es nachsehen, daß sie in etwa Anleihen macht bei einer Phraseologie, die heute leider ebenso Mode ist wie früher die gegenteilige. Allein es ist die Geisteshaltung, die leider auch Anmerkungen und Kommentare durchzieht. (Vergleiche z. B. 320 [7]). Sie bedarf ohne Zweifel einer Revision und Ergänzung. Denn sie ist zu einseitig und zu pauschal. Sie wird den Personen nicht gerecht, darunter vielen tiefgläubigen, ja katholischen Forschern, die am neuzeitlichen Wissenschaftsbau mitgearbeitet haben, und den Sachen nicht, d. h. den vielen Erkenntnissen und Errungenschaften, die ein wertvoller Besitz sind und bleiben werden. Sie wird auch dem hl. Thomas nicht gerecht, dessen Gebundenheit an zeitgenössische Vorurteile ich öfter anschaulich machen konnte — z. B. ZkTh 56 [1932] 1—45; 57 [1933] 491—556 —, der es auch mit einer antichristlichen Wissenschaft zu tun hatte, sie aber nicht durch bloße Antithese, sondern noch mehr durch Synthese überwand, der relativ ebenso großen Zeitübeln gegenüberstand, aber nicht einseitig den andern die Schuld gab, sondern schon auch die Schuldigen innerhalb der Kirche kannte und nannte. Wenn wir wie Thomas handeln wollen, so kann das nur so sein, daß wir auch in der Antithese gerecht sind und sie zugleich durch eine Synthese ergänzen, die nicht ein gewaltsamer Konkordismus sein kann, sondern genau so ehrlich wie Thomas tat, überholte Dinge, auch wenn sie in der Summa stehen, klar sieht und entschlossen flieht, dafür das wertvolle Neue großzügig abschaut und einbaut.

Auch hier gibt es übrigens „Kriegsschuldlügen". Ich würde z. B. die Kopernikanische Entdeckung in solchem Zusammenhang lieber nicht erwähnen. Es könnte doch den Anschein erwecken, als habe man nichts gelernt und nichts vergessen. Heute pflegt man in Missionsländern schon aus Klugheit die Kultur der Missionierten zu schonen. Ich glaube nicht, daß man, mit der Summa in der Hand, das Abendland erfolgreich missionieren kann, wenn man sich nicht fest auf den Boden seiner modernen Wissen-

schaft und Kultur stellt, soweit sie mit dem geoffenbarten Christentum, wenn auch nicht immer mit der Lehre der Summa, vereinbar ist.

Was den lateinischen Text betrifft, so stimme ich gerne bei, daß er allen berechtigten Ansprüchen ((6)), die bei der genannten Zielsetzung gemacht werden können, entspricht, zumal aus zwei der benützten Ausgaben (Piana und Leonina) auch „alle sachlich bedeutsamen Varianten" abgedruckt wurden.

Zum Erfreulichsten an der Ausgabe gehört die großenteils schöne und vortreffliche deutsche Übersetzung. Eine nicht allzu peinliche Wörtlichkeit und anderseits die Vermeidung allzu willkürlicher Neubildungen konnte der Sinntreue nicht schaden und der Sprachschönheit nur nützen, zumal ja stets der lateinische Text unter der Linie zum Vergleich herangezogen werden kann.

Auf einige Kleinigkeiten möchte ich trotzdem aufmerksam machen: So hätten einige Ausdrücke unbeschadet eines guten Deutsch wörtlicher und zugleich verständlicher sein können, z. B. Urgattungen statt Urweisen für die Kategorie (46), Zeitewigkeit (387 [128]) oder dgl. statt aeon für *aevum*. „Sein selbst" und „Wahrheit selbst" (eine Redeweise, die sogar in den Sprachgebrauch überging, z. B. „einer ist die Pünktlichkeit selbst") anstatt „in sich ruhendes Sein", „in sich ruhende Wahrheit" (63 [36]; 81; 343 [36]). Graecismen wie *bonum, ens* (36—37), *triangulum* (139), *infinitum, perfectum* würden meist viel besser deutsch mit den Begriffsnamen Gutheit, Sein, Dreieckigkeit, Endlosigkeit, Vollkommenheit wiedergegeben als mit den Gegenstandsnamen: das Gute, das Seiende usw. *Modus* wird besser mit Gleichmaß, Ebenmaß übersetzt, wie auch Thomas es versteht *(commensuratio)* als mit Weise (106 [83]). Besonders wäre mehr Folgerichtigkeit der Verdeutschung zu wünschen. *Calidum* sollte nicht im selben Abschnitt bald mit glühend (was außerdem falsch ist) und bald mit heiß (was halb richtig ist) übersetzt werden (44—45), sondern immer mit warm. Wenn *scientia moralis* schon Sittenwissenschaft ist, warum dann *scientia aedificativa* nicht Bauwissenschaft (12)? *Materia* ist im gleichen Satz Stoff und Masse, Masse bald Übersetzung für *quantitas* (135), bald für *materia* und dann gar der Materie gleichgesetzt (135; 373 [99]).

Wichtiger als die Schönheit und Folgerichtigkeit ist allerdings die Richtigkeit der Übersetzung, die im Großen auch vorhanden ist, leider nicht ohne wohl einige, zum Teil bemerkenswerte Ausnahmen.

Ein paar Beispiele: *honestum* bedeutet nicht edel (110; 368 [87]), sondern etwa naturrichtig. Nicht alles Naturrichtige, z. B. nicht jedes naturrichtige, in seiner Art vollkommene Mineral, Gewächs, Tier oder Menschenkind ist nach Thomas edel *(nobilis)*. *Nomen concretum* und *abstractum* darf speziell an gewissen Stellen (61) nicht übersetzt werden mit „Ausdrücken, die ein greifbares Einzelding betreffen" oder „die ein Allgemeines bezeichnen". Lebewesen (lebendiges Wesen) und Lebendigkeit (eines Wesens) sind gleich allgemein, aber das erste ist *nomen concretum*, das zweite *nomen abstractum*. Hier könnte man sich neue Verdeutschungen ersparen und dafür die von den Grammatiken bereits gebrauchten und eingebürgerten annehmen, z. B. Gegenstandsnamen und Begriffsnamen. Dann würden auch verwandte Texte (67) verständlicher übersetzt werden: *concretio* ist die gedankliche Vereinigung eines vom Subjekt losgedachten Begriffsinhaltes *(abstractio)* mit dem Subjekt. Da Gutheit definitionsgemäß Fähigkeit ist, begehrt zu werden, besagt sie ein Verhalten der Zweckursache, nicht „eine Beziehung zur Zweckursache" (98; vgl. 102. 103); *ratio boni* ist das Wesen der Gutheit (105). Jeder Körper hat eine ganz bestimmte Höchst- und Mindestausdehnung (134), nicht „größere oder geringere" Ausdehnung. Die Endlosigkeit, die, wie gesagt, der Ausdehnung (nicht „Masse") zukommt, liegt auf Seite des Stoffes usw., nicht auf Seiten der Form.

Auch die Parenthesen innerhalb des Textes sind nicht immer richtig, z. B. heißt „am Ort" sein nach Thomas nicht „ihren bestimmten Ort im Raum haben" (146), sondern im Orte d. h. innerhalb der Innenfläche eines unbeweglichen Behälters sein. Der Punkt ist nicht „das Letzte [in der Teilbarkeit] des Stetigen", sondern eine Grenze des Stetigen, nämlich der Linie, wie die Linie die Grenze der Fläche ist. *Prima principia* darf man nicht mit Denk- und Seinsprinzipien identifizieren (36; 328 [19]). Es sind darunter auch erste Prämissen des Sollens. Vor allem darf man nicht übersetzen (36; vgl. auch 146): „Von selbst einleuchtend oder selbstverständlich nennen wir Sätze, bei denen mit dem Bekanntsein der Wortbedeutung auch der Sinn des Satzes sofort einleuchtet", sondern man muß übersetzen: bei denen mit dem Sinn d. h. eben mit dem Bekanntsein der Wortbedeutung auch die Wahrheit sofort erkannt ist. Ganz unrichtig ist der Beweisgang (81) übersetzt und kommentiert (353 [56]). Er müßte ungefähr lauten: Gott ist nicht erster stoffursächlicher, sondern erster wirkursächlicher Seinsgrund, und dieser muß höchst seinsvollendet sein. Wie nämlich der Stoff als solcher seinsmöglich ist, so ist das Wirkende als solches seinstatsächlich (nicht „bestimmungsmächtig", was ja mit Wirkendem identisch und hier Prämisse ist). Daher muß der wirkursächliche oder seinstätige erste Entstehungsgrund auch am meisten seinstatsächlich sein (nicht „bestimmungsmächtig", was wieder Prämisse ist) und infolgedessen höchst vollkommen. Insoweit nennen wir ein Ding vollkommen, als es seinstatsächlich (nicht „bestimmungsmächtige Wirklichkeit") ist. „Denn vollkommen ist ein Ding, wenn ihm nichts abgeht von der ihm gemäßen Seinsfülle." Dieser Gedankengang setzt das Prinzip voraus, daß sich das Tätigsein nach dem Sein richtet und daher umgekehrt vom Tätigsein (höchster Wirkursächlichkeit) auf das Sein (höchste Seinstatsächlichkeit) rückgeschlossen werden kann. Dementsprechend wäre auch in der zweiten Antwort (82) zu übersetzen: „Vor dem Seinsmöglichen muß ein Seinswirkliches sein". Es ist willkürlich, unrichtig und irreführend, in einem Satz wie hier dieselben lateinischen Ausdrücke *(esse in potentia, esse in actu)* verschieden zu übersetzen, einerseits mit bestimmungsbedürftig und möglich, anderseits mit bestimmungsmächtig und wirklich.

Philosophia wird von Anfang an (4) in den zahlreichen Fällen seines Vorkommens mit Philosophie übersetzt. Das ist wort-, aber nicht sinngetreu. Philosophie ist bei Thomas jede der damaligen reinen Profanwissenschaften — ein Ausdruck, der einmal anderswo (321 [8]) auch gebraucht wird — und steht als solche einerseits zur Offenbarungswissenschaft *(theologia)*, anderseits zum angewandten Wissen und Können *(ars)* im Gegensatz. Sie umfaßt nicht bloß das, was wir heute Philosophie nennen, sondern auch andere reine Wissenschaften. Naturwissenschaft (nicht bloß Naturphilosophie) und Mathematik sind *scientiae philosophicae*, d. h. Profanwissenschaften überhaupt, nicht „philosophische Wissenschaften" (22). Übrigens bei anderer Gelegenheit (6) wird inkonsequenterweise *naturalis* (das ist *philosophus naturalis)* ruhig mit „Physiker" übersetzt, was weder richtig noch folgerichtig ist. Es müßte richtig „reiner Naturwissenschafter", im Gegensatz zum praktischen Astrologen, folgerichtig Naturphilosoph heißen, wenn man *philosophia* schon mit Philosophie übersetzt. Diese Bemerkung ist von einiger grundsätzlicher Bedeutung. Nicht bloß infolge der wachsenden Arbeitsteilung wurde Philosophie und Wissenschaft getrennt, sondern speziell in unserer Scholastik wurde immer mehr die Philosophie den übrigen reinen Wissenschaften entfremdet, nachdem die Versuche, die neue Naturwissenschaft unter die alte Gesamtwissenschaft zu beugen, gescheitert waren. Diese Absonderung findet in der Thomas-Ausgabe gerade durch die genannte Übersetzung einen äußerlichen Ausdruck, dem eine gewisse innere Haltung nicht abgesprochen werden kann, wie gezeigt wurde und gleich wieder gezeigt werden soll. Bei Thomas war die reine Profanwissenschaft, Wissenschaft und Metaphysik von heute, noch geeint und der gemeinsame Name dafür war *philosophia*, die ihrerseits wieder (als *ancilla theologiae)* auf die Gotteserkenntnis hingeordnet ist (315) und so mit der Offenbarungswissenschaft die viel bewunderte Synthese aller Wissenschaft bildete, etwas, das damals Tatsache war, heute aber eine dringende Forderung ist.

Die umfangreichen Anmerkungen ([1]—[222]; S. 311—421) sollen vor allem „ein erstes Verstehen des Textes ermöglichen" ((7)) und „den unmittelbaren Kontakt zum Leben und Denken unseres Jahrhunderts" herstellen ((8)) und „die überzeitliche Geltung der Lehre des hl. Thomas aufweisen". Wir erhalten zum ersten Zweck eine Fülle literarhistorischer und vor allem systematischer Ausführungen, von denen viele als wertvolle Einführungen in gewisse Thomasische Begriffe und Lehren gebucht werden müssen.

Leider gereicht die Art und Weise, wie die zweite, interessantere Aufgabe angefaßt wurde, der ersten nicht zum Vorteil. Es ist die Methode des Konkordismus, die in der Bibelwissenschaft solange betrieben und heute wenigstens in naturwissenschaftlichen Belangen weitgehend aufgegeben, in der Thomasforschung aber unverdrossen fortgesetzt wird. Es muß trotz einer früher geschilderten Antithese doch schlecht und recht gezeigt werden, daß Thomas und moderne Wissenschaft in bester Übereinstimmung stehen.

Zu diesem Zweck wird erstens die tatsächliche Lehre des hl. Thomas leider vielfach verschwiegen oder abgeschwächt oder geradezu unrichtig dargestellt, z. B. *hominem generat homo et sol* (355 [61]). Ich muß hier auf meine Arbeit „Mann und Weib" (ZkTh 57 [1933] 491 ff.) verweisen. Es ist auch unzutreffend, daß es sich bei Zeugung durch die Sonne nicht um Zeugung im eigentlichen Thomasischen Sinn handle (356), *aequivocum* verneint nicht Zeugung im eigentlichen Sinn, sondern nur artgleiche Zeugung. Betreffs des Bewegungssatzes zeige ich anderswo, inwiefern ich die Darstellung (334 [23]) für unrichtig ansehen muß. Ähnlich verhält es sich mit weiteren Anmerkungen 335 [24]. 336 [26]. 357 [66], wo z. B. nur das Thomasische Beispiel von der Sonne, nicht aber das der Maschine den von Thomas gemeinten Morphodynamismus verständlich machen könnte, 365 [81], wo die morphodynamistische Erklärung des hl. Thomas vorenthalten wird, 366 [85], wo der Sinn des Grundsatzes: „Arten sind wie die Zahlen" vollständig verschleiert bleibt. So wird auch die Thomasische Theorie des Feuers (371 [95] [96]), sein Effluismus und Educismus (374 [101]), seine Lehre vom Kontinuum (378 [110]), von der physikalischen *actio in distans* (381 [118]), sein Ortsbegriff (383 [120] [121]), seine Lehre von den Himmelskörpern (386 [127]), von der Zeit (391 [139]) behandelt.

Zweitens entsteht vielfach, weit mehr als es zutrifft, der Schein, als ob durch die heutige Empirie theoretische Vermutungen der Alten bestätigt wären, unter anderem sogar z. B. die Relativität von Raum und Zeit durch die Einsteinsche Relativitätstheorie (419 [214]). Bei solchem Verfahren sind Widersprüche unvermeidlich. Man lese z. B. 353 [58].

Wenn aber die moderne Naturwissenschaft und Thomasische Behauptungen diesem Konkordismus ganz unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten, dann wird das gemacht, was man Flucht vor der Erfahrungswissenschaft in die Metaphysik nennen könnte.

„Wir dürfen hier (Geheimnis des *quantum*) auch nicht mit physischen Anschauungen etwas erreichen wollen; diese Dinge sind, weil es sich um das Wesen des Körperlichen als solchem handelt, nur metaphysisch zu fassen. Die Kontinuität oder Einheit der Teile liegt also nicht in der physischen bzw. anschaubaren Schichte des Seins, sondern in der metaphysischen (351 [49]). Ähnlich anderswo (352 [52]. 380 [115]). Auf einmal stehen wir dann „mitten in der Metaphysik und nicht mehr in der Physik" (354 [58]) und ist „der Bewegungssatz ein metaphysischer Satz, dessen Wahrheit und Geltung nicht in der tatsächlichen Weltordnung gründen" (453). Ich habe dazu anderswo Stellung genommen; s. Scholastik 9 [1934] Heft 3—4.

Hier wird man einigermaßen an die bekannte Annahme einer doppelten Wahrheit erinnert, die in der Scholastik abgelehnt wurde, sofern es

sich um profanwissenschaftliche und offenbarungswissenschaftliche Erkenntnisse handelt. Allein sie ist ebenso abzulehnen, wenn es sich um erfahrungswissenschaftliche und idealwissenschaftliche, speziell auch metaphysische Erkenntnisse handelt. Bei Thomas ist das eng vereint, wie bei ihm beiderlei Wissenschaften vereint sind. Es gibt nicht zwei Wahrheiten über Stoff, Quantum, Bewegung u. dgl., sondern nur zwei Erkenntnisquellen der Wahrheit. Und wenn von zwei „Wahrheiten" eine vor der andern nicht bestehen kann, muß eine fallen und der Kampf muß ausgetragen werden; das kann nicht durch Flucht der einen Wissenschaft vor der andern geschehen.

Durch solch gegensätzliche Methoden (Konkordismus und Flucht) wird dann z. B. Thomasische und moderne Bewegungsphysik versöhnt (337 [27]), wozu ich wieder anderswo Stellung nehme (Scholastik 9 [1934] Heft 3—4), so der alte Hylomorphismus mit den neuen Tatsachen (338—342 [29]—[34]) und so weiter.

Durch solchen Konkordismus wird die überzeitliche Geltung der Thomasischen Lehre leider nicht mit der wünschenswerten überzeugenden Kraft erwiesen, wohl aber das Bekanntwerden mit seiner wirklichen Gedankenwelt erschwert. Der Lebenswert der Lehre aber hängt vom Geltungswert ab und ich glaube, daß beides viel überzeugender nachgewiesen werden könnte, wenn man z. B. statt der gewiß sehr erbauenden Ausführungen über die Ruhe (343 [36]), die Not der Seele (362 [77]), das Leiden (384 [126]), die Einheit (392 [144]), die als angewandter Sinn an den metaphysischen Wortsinn d. h. an Begriffe rein metaphysischer Natur etwas künstlich angeknüpft werden, Wert auf eine säuberliche Darlegung des Literalsinnes und seines weltbildlichen Untergrundes gelegt hätte. Ich glaube sogar, daß auf diese Weise besser als so auch spezielle Zwecke dieses Bandes erreicht würden, z. B. „unser geistiges Auge zu öffnen für das Gesetz der Analogie" (358) und „eine Belebung der Diskussion .... über Gott und göttliche Dinge" ((18)). Wir werden das gleich sehen.

Die richtige Methode der Thomaserklärung dürfte ungefähr zwischen den beiden angedeuteten Methoden (Konkordismus und Flucht) liegen, nämlich in jener säuberlichen Analyse und Synthese, von der ich ausführlich anderswo sprach; s. ZkTh 57 [1933] 549—552.

Der Kommentar (445—523) setzt Text und Anmerkung voraus und findet dann den Leser „genügend vorbereitet", um „die naturgemäß mehr abstrakten Gedankengänge des Kommentars zu verstehen". Dieser „durfte sich darauf beschränken, die Thomistische Lehre als solche in ihrem Zusammenhange darzustellen" ((7)).

Ich nehme nun z. B. den Kommentar zu den Gottesbeweisen heraus (445—459) mit Einschluß der entsprechenden Anmerkungen (328—335 [19]—[35]). Wir finden da zunächst Ausführungen über die Leistungsfähigkeit wissenschaftlicher Beweisführung (448), auf die hier leider nicht eingegangen werden kann, und erhalten dann eine Paraphrase der fünf Gottesbeweise, die uns aber ihrem Verständnis nicht viel näher bringt. Denn wir erfahren nichts über die grundlegenden weltbildlichen Voraussetzungen, auf denen der hl. Thomas seine Gottesbeweise so klar und folgerichtig aufbaut, z. B. nichts Gründliches über Bewegungsbegriff und Bewegungstatsachen, auf denen sein Bewegungssatz und sein erster Gottesbeweis beruht, nichts von den Thomasischen Begriffen und Tatsachen der Naturgesetzlichkeit (Naturkontingenz, Naturnotwendigkeit) und des

Zufalls, aus denen Thomas auf die Seinskontingenz der Welt und damit auf Gott schließt, nichts von den Begriffen und Tatsachen der Gesetz-, Plan- und Zweckmäßigkeit, so wie er sie versteht, z. B. von seinem Meliorismus und Optimismus, nach dem die Wirkungen der Weltdinge besser (gesetz-, plan- und zweckmäßiger) sind als wirkursächlich von ihnen zu erwarten ist, Voraussetzungen, aus denen mit wunderbarer Konsequenz ein außerweltlicher Gesetzgeber, Steuermann und Besorger der Welt folgt. Wir erfahren nichts, inwieweit diese Voraussetzungen heute überholt sind und wie analoge Gottesbeweise von den neuen Tatsachen und Begriffen aus geführt werden müßten.

Hier zeigt sich die ganze Hilflosigkeit solcher Thomasinterpretation. Der Kommentator fühlt das selbst. „Es sind im vollen Sinne des Wortes ‚schwere' Beweise" (460), sagt er. Ja sie sind so geradezu unverständlich, unmöglich und bei einem so klaren Kopf und großen Geist wie dem hl. Thomas unglaublich, also gleich verhängnisvoll für sein wissenschaftliches Ansehen wie für die Überzeugungskraft seiner Beweise. Ein Vergleich: Wenn ich ein Material habe, das von Natur aus alles eher als eine Uhr bildet, und trotzdem eine ist; oder eine Uhr, die von Natur aus alles eher als bewegt und trotzdem bewegt ist, oder eine bewegte Uhr, die von Natur aus alles eher als sehr gut (gesetz-, plan- und zweckmäßig) geht und trotzdem so geht, so sind alle diese Tatsachen (Uhrsein, Bewegtsein, Richtiggehen) für sich geeignet, Grundlage für Schlüsse zu sein auf einen außeruhrlichen Erzeuger, Beweger, Besorger der Uhr. Das ist die Situation des hl. Thomas. So sind seine Beweise auch nicht im vollen Sinne des Wortes „schwer". Wenn ich aber ein Material hätte, das von Natur aus Uhr, oder eine Uhr, die von Natur aus bewegt und richtig (gesetz-, plan- und zweckmäßig) bewegt wäre, so wäre voriges Schlußverfahren hinfällig und es müßte ein anderer Weg gesucht werden, um zu entscheiden, ob diese zweite Uhr einen außeruhrlichen Erzeuger, Beweger und Besorger habe oder nicht. Das ist irgendwie die Situation von heute. Aber auch dann vielleicht wären die Beweise nicht im vollen Sinne des Wortes schwer. Wenn ich aber trotz der zweiten Voraussetzung argumentieren wollte, als ob die ersten gegeben wären, dann würden solche Argumente im vollen Sinne des Wortes „schwer". Das ist die Lage, in die der geschilderte Konkordismus notwendig gerät und an der er ebenso notwendig scheitern muß.

Diesen Standpunkt hatte ich bereits in einem Artikel „Gottesbeweise und moderne Naturwissenschaft" im Neuen Reich 14 (1932) 605 (30. April) vertreten. Gegen diesen Artikel wurde von Carl Lusser in einer Artikelserie der Schweizerischen Kirchenzeitung 102 (1934) Nr. 12—19 (22. März—10. Mai) S. 97—164 und von Viktor von Ernst in einem Nachwort Stellung genommen. Das ist ihr gutes Recht. Doch sehe ich keine Berechtigung, mir jene Neigungen (98), scheinbaren Andeutungen (130), Sympathien (131) und jene skeptische Einstellung (163) zu imputieren, mit denen der Versuch gemacht wird, den kirchlich korrekten Standpunkt eines unbequemen wissenschaftlichen Gegners zu verdächtigen, um sich dann (im Nachwort) über ihn zu entrüsten.

Der lateinische Text ist begleitet von Marginalien, die vor allem dadurch nützlich sind, daß sie z. B. die hl. Väter nach Migne und den andern bekannten Ausgaben zitieren, Aristoteles nach Bekker. Der Band wird abgeschlossen durch eine Inhaltsübersicht und durch ein ausführliches alphabetisches Sachverzeichnis und Autorenverzeichnis. Gerade auch aus diesen beiden kann ersehen werden, welche Unsumme von Gelehrsamkeit in den Band hineingearbeitet ist. Das sei voll und ganz anerkannt, wenn ich auch nicht umhin kann, zu meinen, es wäre besser gewesen, den Raum dieser vielen Gelehrsamkeit, der langen wörtlichen Zitate, der besprochenen Digressionen, der Literaturangaben zu verwenden, um die Lehre des hl. Thomas säuberlicher herauszuarbeiten, sie mehr mit dem heutigen Tatsachenbild als mit den Meinungen Kants und vieler anderer zu konfrontieren und so eine Symbolik, ein *Sic et Non* zu schaffen, durch diese Analyse eine fruchtbare Syn-

these von Altem und Neuem vorzubereiten, wenn nicht schon einzuleiten. Die Arbeit wäre verständlicher, interessanter und nützlicher geworden.

Nichtsdestoweniger fühle ich mich persönlich zu aufrichtigem und ehrlichem Dank verpflichtet, nicht bloß für die subjektive Arbeit, die hier mit hohem Idealismus, großer Hingabe an die Sache, im Gehorsam geleistet wird und leider, durch den Mangel notwendiger Vorarbeiten erschwert, den Arbeitern unmöglich jenen Erfolg bringen und jene Freude bereiten kann, die man ihnen von Herzen gönnen möchte. Sie wird trotzdem ihre gesegneten Früchte tragen. Ja, sie trägt sie schon. Denn auch objektiv erscheint die Ausgabe als ein eindrucksvolles Denkmal des Standes der heutigen systematischen Thomasforschung und zugleich als ein Wegweiser für die künftige, als ein Werk, das in viele Bibliotheken und Hände gerät, als ein Text, der zusammen mit Übersetzung, Anmerkung und Kommentar dem Verständnis wertvolle Dienste leistet, als ein Buch, das mit seiner gefälligen Ausstattung und großen Handlichkeit zur Benützung einlädt, als ein Unternehmen, das geeignet ist, weite Kreise wieder für den hl. Thomas zu interessieren. (Besonders erwünscht werden die beiden Ergänzungsbände sein.) So kann man Herausgeber, Verlag und Publikum nur beglückwünschen und hoffen, daß der große buchhändlerische Erfolg, mit dem die Ausgabe begann, trotz der Zeiten Ungunst eine Dauererscheinung bleiben möge, wozu das gute Papier, der schöne, sorgfältige Druck und die ebenso schlichte wie geschmackvoll-gefällige und solide Ausstattung nicht wenig beitragen wird.

Brixen. Dr. Albert Mitterer.

Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung. Von Wenzel Stoderl (Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament 1). gr. 8° (VI u. 72 S.) Prag 1933, Selbstverlag (Prof. Dr. W. St., Universität). Kč 14.—.

St. will in dieser Studie am Gesetz Israels „das Lebendige der hl. Schrift .... in seiner ideellen Einheit und Geschlossenheit, in seiner historischen Entwicklung und deren Phasen, seiner natürlichen und übernatürlichen Verbundenheit klar herausstellen". „Methodisch empfiehlt es sich, unter teilweisem Verzicht auf die buchmäßige Abgrenzung des alttestamentlichen Schrifttumes die literarischen Einheiten desselben zum Ausgangspunkt der jeweiligen Erörterung zu machen." „Die Schutthügel geborstener Theorien ... sind ... auf ein Mindestmaß reduziert" (Einleitung).

So verdienstlich wissenschaftliche Untersuchungen dieser Art ohne Zweifel sind, so wird man doch zweifeln müssen, ob sich Fragen von solchem Umfang und von solcher Tragweite auf 72 Seiten behandeln lassen. Die Begründung wird dabei meist sehr dürftig ausfallen, mehr angedeutet als durchgeführt sein oder auch ganz vermißt werden. So müßte die These über die Entstehung des „priesterlichen Gesetzes" unbedingt eingehend begründet werden. Eine befriedigende Lösung der Frage nach der literarischen Art der P-Gesetzgebung liegt nach St. in der Annahme, daß ihr Ziel „weniger die Schaffung eines (in seinen verschiedenen Teilen schon längst bestehenden) kultischen Handbuches als die Rechtfertigung der darauf beruhenden Kultpraxis war (vom Verf. gesperrt). Das führt uns in die Zeit der großen Kontro-

versen zwischen Propheten und Priesterschaft über Sinn und Seele des israelitischen Kultus" (S. 45). Daß prophetische Äußerungen wie Am 5,21 ff., Is 1,10 ff., Jer 7,21 ff. — Äußerungen dieser Art dürften wohl gemeint sein; warum werden sie nicht zitiert? — „über Sinn und Seele des israelitischen Kultus" handeln und nicht vielmehr Mißbräuche und Auswüchse brandmarken, ist, ohne allen Beweis hingestellt, eine willkürliche Behauptung. Vgl. z. B. Göttsberger, Einleitung § 143.

Ohne auf alles im einzelnen eingehen zu wollen, seien noch folgende Punkte hervorgehoben: Die Aufteilung des Pt auf die Quellen JEDP gehört zwar immer noch zum eisernen Bestand der kritischen Schule — so noch in der jüngst erschienenen Einleitung von Eißfeldt — die gesunde katholische Kritik hat sich aber aus guten Gründen nie darauf eingelassen. Darum sollte man davon heute doch nicht mehr im Ernste sprechen. Vgl. darüber z. B. Göttsberger §§ 50, 103, 146; Šanda, Moses und der Pt 387 ff.; Bea, De Pentateucho² n. 87 p. 124. Dazu und über die literarische Komposition des Sinai-Berichtes und besonders über das Verhältnis des Bundesbuches zu Ex 34,11—26 wäre auch meine Arbeit in dieser Zeitschrift 56 (1932) 475—529 zu vergleichen. Es ist ferner willkürlich, zu behaupten, daß ein Bundesschluß mit den Menschen notwendig voraussetzt, daß der Inhalt der Bundesworte „durchaus kultischer Natur" sei (S. 7). — Es entbehrt weiters nicht einer gewissen Komik, daß die eine der beiden Niederschriften der Bundesworte (Ex 34,1. 27) unmittelbar praktischen Zwecken des Moses gedient haben soll (S. 7 f.) — ein Notizbüchlein aus Steinplatten in der Hand des Moses, dem von Ägypten her Papyrus als Schreibstoff geläufig war.

Ein Grundirrtum in der Auffassung der Geschichte Israels liegt m. E. darin, daß man Israel vor der Einwanderung in Kanaan unbedingt zu einem Nomadenvolk stempeln will. Das würde freilich nahelegen, daß Gesetze, die das seßhafte Leben voraussetzen, erst nach nach der Ansiedlung in Kanaan möglich waren. Ob übrigens Handel und Geldwirtschaft bei Nomaden von vorneherein unmöglich wären, müßte auch erst bewiesen werden. Die Ansicht vom Nomadentum Israels gehört gleichfalls zum eisernen Bestand der kritischen Schule und St. hat sie sich zu eigen gemacht (S. 14 f.).

Nun aber stammte Abraham aus Ur in Chaldäa, also aus dem alten Sumer, einem Lande, in dem von altersher das seßhafte Leben mit Ackerbau, das städtische Leben mit Handel und Geldwirtschaft heimisch war. In Haran waren die Verwandten Abrahams Stadtbewohner, besaßen aber zugleich in der Umgebung, tageweit von der Stadt entfernt, große Herden. Dort sind die Stammväter Israels sicher mit den alten Gesetzen bekannt geworden, die Ackerbau, seßhaftes Leben, Handel und Geldwirtschaft usw. voraussetzen, z. B. Codex Hammurapi. In Ägypten müßte es sonderbar zugegangen sein, wenn die Israeliten in der langen Zeit ihres Aufenthaltes das seßhafte Leben mit Ackerbau usw. nicht kennen gelernt hätten. Also war das Nomadentum eher eine vorübergehende Episode im Leben der Patriarchen. Nach dem Auszug aus Ägypten konnten die Israeliten hoffen, das verheißene Land in kurzer Zeit zu erreichen, nur durch unvorhergesehene Ereignisse wurden sie in der Wüste festgehalten, also Nomaden gegen ihre Neigung

ein Menschenalter lang, nicht länger. Damit fällt aber die Grundlage für die Datierung der *mišpāṭîm* des Bundesbuches in die letzte Richter- oder erste Königsperiode. Darüber wäre ebenfalls meine Arbeit in dieser Zeitschrift 54 (1930) 554—72 zu vergleichen.

Sind übrigens „deuteronomische Wendungen" wirklich ein so sicheres Kennzeichen sekundärer Herkunft und späterer Entstehungszeit (vgl. S. 11)? Daß der Dekalog nicht unmittelbar von Gott verfaßt und verkündet worden, sondern dem Moses zuzuschreiben sei (S. 8. 12 f.), ist doch wohl gegen Wortlaut und Sinn der Berichte in Ex und Dt, ebenso, „daß die (S. 12) genannten (lediglich inneren; der Rez.) Gründe eine andere Terminierung des Dekaloges nicht gänzlich ausschließen". Warum ist Eberharters Studie über den Dekalog nicht erwähnt, noch auch Deimels vorzügliche Neuausgabe des Codex Hammurapi?

Was uns auf dem Wege zur Lösung der Pt-Frage rascher voranbringen würde und deshalb vor allem in Angriff zu nehmen wäre, sind sorgfältige Einzeluntersuchungen über genau und eng begrenzte Teilfragen. Erst die Summe der Ergebnisse solcher Arbeiten wird uns instand setzen, ein abschließendes Urteil über die im Pt enthaltenen Gesetze zu fällen. St.s Arbeit ist darum methodisch wohl verfehlt.

Nach der Einleitung ist St.s Schrift in erster Linie für die akademische Hörerschaft bestimmt. Ist aber der akademischen Hörerschaft, „die zumeist nicht die kritische Schulung besitzt, die in sich noch strittigen Probleme in ihrer Tiefe und Tragweite abzuschätzen", damit gedient, wenn diese Probleme „eine eindeutige Lösung gefunden", eine Lösung, die selber in mancher Hinsicht sehr unsicher und problematisch ist? Liegt darin nicht eher die Gefahr einer Irreführung der kritisch noch ungeschulten akademischen Hörer?

Innsbruck. Josef Hofbauer S. J.

Novum Testamentum Graece et Latine. Apparatu critico instructum edidit Augustinus Merk S. J. (Scripta Pontificii Instituti Biblici). 8° (35* u. 1707 S. u. 4 geogr. Karten.) Roma 1933, Pontif. Institutum Biblicum. L 18.—.

Eine Textausgabe des NT zu veranstalten ist nicht jedermanns Sache; man darf ein solches Unternehmen füglich als die mühseligste und zugleich heikelste Aufgabe der neutest. Forschung bezeichnen. Um so mehr freut es einen, wenn auch katholische Forscher dieser Aufgabe leben. Im vorliegenden Band legt uns Merk die Frucht seiner Mühen vor. Der erste Anblick dieser neuen Textausgabe hat wegen ihres Umfanges verschiedentlich enttäuscht. Ein Rezensent nennt sie sogar „une grosse brique"[1]). Aber ein solches Urteil fällt nur, wer nicht beachtet, daß M. wesentlich mehr bietet als die Ausgaben von Nestle, Vogels und ähnliche, daß er darum auch wesentlich mehr Druckraum beanspruchen muß. Schließlich ist es wirklich kein Nachteil, zumal bei längerem Benützen, daß der Satz bei M. sowohl im Text wie im Apparat etwas größer ist als bei Nestle und darum die Augen weniger ermüdet. Dem Textbild der neuen Ausgabe gebührt ob ihrer Durchsichtigkeit und Sauberkeit alles Lob.

[1]) J. Coppens in den Ephemerides Theologicae Lovanienses 11 (1934) 364.

Eine Textausgabe wird man stets nach zwei Seiten hin zu prüfen haben, nach der gewählten Textform und nach dem Variantenapparat. Die Textform zu beurteilen kann freilich Sache nur ganz weniger, in der Textgeschichte besonders erfahrener Fachgelehrter sein. Es wird aber doch auch hier für ein paar Bemerkungen Raum sein. Gestattet überhaupt das vorhandene Textmaterial und unsere bisherige Kenntnis von seiner Art und Natur, den Urtext an jeder Stelle zu rekonstruieren? Diese Frage wird man wohl verneinen müssen. Es kann daher das Ziel eines Herausgebers nur sein, die bisher erarbeiteten Ergebnisse der Texterforschung zu verwerten und auf Wegen, die als richtig anerkannt sind, jene Form des Textes zu wählen, die eine größere Wahrscheinlichkeit hat, mit der Urform übereinzustimmen. Beides hat M. in seiner Ausgabe geleistet. Im Text wird dies dadurch fühlbar, daß er nicht durchweg dem Vaticanus folgt, sich aber auch nicht weit von ihm entfernt — entsprechend der modernen kritischen Beurteilung. Merk hält sich im allgemeinen zum Vaticanus und seiner Gruppe gegenüber harmonisierenden Lesarten; er verläßt aber B öfter, wo eine Lesart in B einfachhin fehlt. Merks Text geht hierin im allgemeinen mit der von Soden und Vogels übereinstimmend gewählten Form (soweit ich an Stichproben sehe), in vielen andern aber steht er B näher als Sodens und Vogels Ausgabe. Ob Merk dabei das rechte Maß getroffen habe, heißt die Frage stellen, wie weit vom alexandrinischen Text abzugehen sei — und dieses Kernproblem der neutestamentlichen Textkritik harrt noch der Lösung. Wie andere vor ihm entscheidet auch Merk in solchen Fällen nach den anerkannten Grundsätzen der inneren Textkritik. Hier bleibt also dem subjektiven Ermessen ein breiter Spielraum offen und es kann nicht ausbleiben, daß dem Benützer gelegentlich die von M. getroffene Textwahl weniger zusagt. So möchte es mir scheinen, daß M. der lectio difficilior vielleicht etwas zu wenig Rechnung trägt und zu leichter verständlichen Lesarten hinneigt.

Bei Jo 10,29 wählt M. (mit Vogels) ὃς δέδωκεν . . . μείζων, obschon ὃ δέδωκεν unstreitig dem Verständnis größere Schwierigkeiten bietet, ob nun mit μείζων oder μεῖζον. Für ὃς steht tatsächlich nur die kleine Gruppe B^c Θ 213 A X Tert. Bei Jo 11,19 setzt M. (mit Tischendorf, Soden, Vogels) das verdächtig eleganto πρὸς τὰς περὶ (Μάρθαν) in den Text, das die Koine-Lesart darstellt, gegen die alten Übersetzungen und B S C* W D usw. Die in Jo 14,7 (mit Nestle) aufgenommene Lesart καὶ γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε klingt ebenfalls feiner als das schwerfälligere καὶ γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν; sie wird zudem aus den griechischen Unzialen nur durch A und C gestützt. Auch in Jo 13,32 steht die klarere Form, ἑαυτῷ statt αὐτῷ (wie bei Vogels und Soden)[3]; und doch wäre die Bezeugung für αὐτῷ eher besser als für die Auslassung von αὐτὸν in Jo 14,7, nämlich B S* 1207 1194 Λ 4 H Ωρ. In 1 Kor 10,20 nimmt M. (mit Soden und Vogels) τὰ ἔθνη in den Text auf, was wohl auch erleichternde Lesart ist gegenüber dem bloßen θυουσιν, wie es Marcion B D E F G H Tert. usw. bezeugen.

Um die Textwahl M.s zu verstehen, bedürfte es bezüglich der Anwendung sowohl der inneren, wie auch der äußeren Kriterien einer etwas eingehenderen Darlegung, als sie die ersten vier Seiten seiner Prolegomena enthalten. Denn es ist nicht leicht sich rechtzufinden, solange man nicht weiß, wie sich der Herausgeber des Textes die Zusammenhänge der Zeugen-

[3]) So nach dem Apparat, versehentlich im Text ausgeblieben.

gruppen denkt und wie er ihren Wert bemißt. Man vergleiche noch etwa Jo 17,21 und 22. An beiden Stellen handelt es sich um das zweite ἕν. In v. 21 bevorzugt es M. gegen B C* W D a b c e r sys ar sa ach Cl(emens Al.), in v. 22 nimmt er es auf mit B S* C* 33 L 892 579 W D 1 1582 397 e syp Cl Eus Cy(rill. Al.). Ähnliche Fälle meine ich mehrere wahrgenommen zu haben. Vgl. etwa die Bezeugung für εὐθύς Mk 5,2 (aufgenommen) und 5,36 (ausgelassen). Wo liegt das unterscheidende Kriterium? Man muß allerdings gerechterweise auch fragen, ob die hier berührte Schwierigkeit der neutest. Textkritik nicht einfach inhärent und darum unlösbar sei, solang nicht ganz neues Material oder ganz unerwartete Einsichten geboten werden.

Da und dort deutet M. seine eigenen Bedenken bezüglich der in den Text gesetzten Form durch Klammern an. An andern Stellen dagegen geschieht es nicht, obschon auch solche nach der Absicht M.s zur Wahl stehen (Prolegomena 6*). Indessen wäre es fürs erste nicht uninteressant, ja für den Gebrauch einer Ausgabe des NT sehr förderlich, wenn rücksichtslos alle jene Stellen im Text mit Klammern versehen würden, für die eine halbwegs sichere Entscheidung nicht möglich scheint. Das gäbe ein objektives Bild davon, in welchem Ausmaß der Bibeltext heute noch schwankt. Fürs andere — wer nicht Fachmann ist, vermag eine Wahl überhaupt nicht zu treffen, wie Coppens mit seinem Ruf nach der Autorität der modernen Herausgeber schlagend beweist. Auf die Einwände, die Vogels gegen M.s Text und Apparat vorbringt (Theol. Revue 32 [1933] 473—478), hat M. soeben in Biblica 15 (1934) 440—446 geantwortet.

Hätte uns M. auch nicht eine vorzügliche Textform geschenkt, so wäre sein Werk doch schon eine äußerst wertvolle Gabe durch den beigefügten Apparat. Die bedeutsamste Neuerung gegenüber früheren Handausgaben stellt gerade die starke Erweiterung der Variantensammlung dar. Freilich hat M. darauf verzichtet anzumerken, was Tischendorf, Westcott-Hort und andere als beste Textform betrachten. Aber ihm dies mit Coppens zum Vorwurf machen heißt einen Rückschritt fordern. Es geschah doch nicht von ungefähr, daß diese Angaben in den von Erwin Nestle besorgten neueren Ausgaben des „Nestle" sehr stark zurücktraten. Daß M.s Apparat den einen (Vogels, Coppens) zu lang, andern vielleicht zu kurz vorkommt, liegt in der unüberbrückbaren Verschiedenheit des Geschmackes begründet. Eine Leistung ist es jedenfalls, daß M. das wichtigere Variantenmaterial aus Sodens Ausgabe übernommen und die Sodensche Hieroglyphenschrift in menschlich lesbare Zeichen (System Gregory-Dobschütz) umgesetzt hat; dafür gebührt ihm aller Dank. Man möchte geradezu wünschen, das gesamte Material Sodens, auch die Kleinigkeiten, in dieser Form zu besitzen.

Diese Übernahme geschah indes nicht unbesehen. Coppens versteigt sich zwar zu dem kränkenden Vorwurf, dem Herausgeber dieses Novum Testamentum fehle *„au point de vue de la critique textuelle, un passé qui soit déjà une garantie suffisante de particulière compétence"*. Allein was M. in den Biblica 4 (1923) 180–189 an Mängeln in Sodens Apparat aufführt, ist nur ein geringer Bruchteil dessen, was er sich von dieser Art gesammelt hat. So verkehrt es wäre, Soden in allen seinen Klassifikationen,

ja auch in allen Kollationen blindlings zu folgen, so grundlos ist es, sein Werk in Bausch und Bogen zu verwerfen. M. kennt die Schwächen Sodens (Prolegomena 11; Cornely-Merk, Introductionis in s. Script. libros Compendium 137f.), aber möchte auch das viele Gute in dessen Werk mehr verwertet sehen. Das zu erreichen war offensichtlich einer der Hauptgründe, die ihn zur Aufstellung seiner Variantensammlung drängten. Wo es irgendwie anging, behielt er die Gruppen Sodens bei; auch die Gruppenbezeichnung Sodens verwendet er in den Prolegomena und auf dem jedem Exemplar beiliegenden Siglenkärtchen. Er vermied es, durch eine Umbenennung der Gruppen neue Verwirrung zu stiften. Auffallen muß vor allem, daß auch die stark befehdete I-Klasse mit ihren Untergruppen beibehalten ist. Indes wird das verständlich, wenn man die Ergebnisse betrachtet, die das Bemühen um den sogenannten Text von Caesarea (nach F. G. Kenyon, Recent Development in the Textual Criticism of the Greek Bible [1933] 69—70, nicht von Caeserea stammend, aber dort seit Origenes verwendet) gebracht hat; darnach sind $I\eta$ (Fam. 1), I^{13} (Fam. 13) $I\alpha$ und $I\varphi$, vielleicht noch weitere MSS, unter sich verwandt, d. h. im wesentlichen gibt es eben die eine Gruppe, die Soden als I bezeichnet hat, wenn auch nicht ganz in der Ausdehnung, wie er meinte (ohne D und Altlat.). Wenn Merk D an die Spitze von $I\alpha$ setzt, geschieht es wohl, um D leichter mit und gegen (I), mit und gegen (H) zitieren zu können.

Manches ist jedoch in der Gruppierung verbessert. So steht z. B. in $I\eta$ bei M. δ 254 = 1 an erster Stelle; in $I\iota^{b}$ kam ε 1211 = 124 an die letzte Stelle, weil eigene Prüfungen ergaben, daß dieses M.s sehr oft aus der Klasse herausfällt. Diese paar Beispiele zeigen jedenfalls die kritische Hand des Herausgebers und vermögen auch denjenigen über die angeblich fehlende „particulière compétence M.s zu trösten, der nichts weiß von seinen textkritischen Untersuchungen — ich verweise nur auf seine Studien zu Irenaeus (griech.-lat. und armenisch) in dieser Zeitschr. 49 (1925) 302—315; 50 (1926) 371—407; 481 bis 514 und zu Ephraem 47 (1923) 315—326; 494ff., 48 (1924) 37—58; 226 bis 260; 460—465. Hier sehen wir den Mann am Werk und zwar in den Bahnen selbständiger Durchforschung des Textes; diese Arbeit hat M. seit wenigstens 25 Jahren betrieben.

Die Sodensche Gruppierung der Mss, soweit sie sich bewährte, bot, wie M. ausdrücklich sagt, in zahllosen Fällen die Möglichkeit, vieles anführen zu können, ohne weitschweifig zu sein. Für die Auslassung von πατρός Jo 14,24 gibt Merk z. B. die Minuskeln 788—543 an (780 ist wohl ein Versehen) und bezeichnet damit 788, 69, 174, 826, 543. Gleichzeitig ist der Apparat aber so gehalten, daß er zwar das wertvolle Material aus Soden enthält, es aber vom Schema Sodens loslöst. Denn der Apparat enthält keine Gruppensiglen Sodens, sondern führt nur die einzelnen Zeugen an — eine außerordentlich geschickte Anordnung, die beweist, daß M. selbst Soden richtig einschätzt, und die auch den Benützer von Sodens Klassifizierung gebührend schützt. Vollständiger als alle seine Vorgänger verzeichnet M. die alten Übersetzungen, zumal die koptischen, die armenische und georgische.

Wie das soeben Gesagte klar macht, hat sich M. mit sichtlichem Bemühen die Technik seines Apparates zurechtgelegt. Es sollte eine kleine und doch möglichst inhaltsreiche Variantensammlung werden. Daher kommt

es, daß M. der Raumersparnis zuliebe das einemal die Zeugen für die aufgenommene Lesart angibt, wenn es weniger sind als die mit „rel.“ bezeichnete Gegengruppe, das anderemal die Zeugen für die nicht aufgenommene Lesart. Im allgemeinen lebt man sich unschwer in den Apparat ein. Jedoch scheint mir eine vollständige Liste aller Siglen unerläßlich. Was bedeutet asy' im Apparat zu Jo 1,34, oder G' F'' zu 1 Kor 10,20? Nestles Vorgehen, die Zeichen dort am Rand der Prolegomena abzudrucken, wo ihre Bedeutung erklärt wird, verdiente Nachahmung. Außerdem erfordert die Auflösung von „rel.“ bisweilen ein Wissen um die für die betreffende Stelle tatsächlich vorhandenen Zeugen, wie es sicher nicht allzuviele besitzen. Aber gewisse Übelstände sind nun einmal bei einer knapp gehaltenen Stellensammlung unvermeidlich. Einem Wunsche möchte ich aber doch noch Ausdruck geben: Wäre es nicht möglich, irgend eine einfache Form zu finden, wodurch die untereinander zusammenhängenden Varianten kenntlich gemacht würden? Es ist ja ein sehr häufiger Fehler, daß man die Einzelvariante eines Zeugen gesondert betrachtet und damit eben falsch beurteilt.

Coppens scheint ganz übersehen zu haben, daß M. nicht nur einen Apparat schaffen wollte für die unmittelbare Herstellung des Textes, sondern auch für das Studium der Textgeschichte. Das wird Proleg. 7* ausdrücklich gesagt und ergibt sich auch ohne weiteres aus der Art des Apparates selbst. Schon allein das Verständnis der Vulgata fordert einen nach dieser Seite hin erweiterten Apparat. Angesichts dieser wirklich bewunderswerten Arbeit, wie sie M.s Apparat darstellt, spricht das Urteil Coppens' seine eigene Sprache: „*Quant à l'appareil, il est chargé et touffu à excès. C'est une bouteille d'encre.*“

Neben dem griechischen Text steht jener der Vulgata. Neu ist hier, daß auch ihm eine Anzahl Varianten beigegeben werden. Diesen kommt für Gal bis Off eine erhöhte Bedeutung zu, solange die Vulgataausgabe von Wordsworth-White nicht vollendet ist. Da die lateinische Fassung weniger Raum beansprucht als die griechische, war es ein glücklicher Gedanke, den übrigbleibenden Raum zu Haupt- und Untertiteln zu verwenden und so das Aufschlagen der Perikopen ganz bedeutend zu erleichtern.

Die Eusebianischen Canones sind als überflüssig weggelassen. Dagegen ist am Rande des griechischen Textes eine auf Nestle aufbauende, aber selbständig durchgearbeitete Reihe von Verweisen auf Parallelstellen zur ganzen Hl. Schrift beigegeben. Hierin, glaube ich, könnte noch etwas mehr geboten werden, ohne daß man dabei schon in die Überlast der Nestleschen Angaben geriete. Vor allem ließe sich eine m. E. wertvolle Erweiterung der Parallelverweise dadurch erzielen, daß beim griechischen Text die neutestamentlichen, unter dem lateinischen dagegen eine reichere Sammlung alttestamentlicher geboten würden. Dadurch käme der griechisch-lateinischen Ausgabe sicher eine noch größere Verwendbarkeit zu.

Der schönste Lohn, den sich der hochverdiente Herausgeber dieses Novum Testamentum wünschen kann, besteht wohl darin, daß ihm ebenso reiche und liebevolle Hilfe zuteil werde, seinem Werk durch Ausmerzen von Versehen und Fehlern die letzte Vollendung zu geben, wie dies Jahrzehnte hindurch bei der Ausgabe von Nestle geschah. Daß noch 1929 eine längere

Fehlerliste zu Nestle zusammengestellt werden konnte (La Scuola Cattolica 57 [1929] II, 366—69), zeigt deutlicher als alles andere, wie ungerecht es wäre, wollte man wegen mitunterlaufener Irrtümer mit dem Verfasser rechten. Auch so wie es liegt, wird man sein Lebenswerk stets mit neuem Gefühl der Dankbarkeit zur Hand nehmen.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales. Von Michael Müller. kl. 8° (X u. 304 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. M 4.20, geb. M 4.80.

Das Buch ist augenscheinlich die Frucht eines langjährigen, liebevollen Studiums der Werke des hl. Bischofs und Kirchenlehrers. Das religiös-sittliche Lebensideal des Heiligen wird uns nach seinen Grundlagen in systematischem Zusammenhang dargestellt. Das hat uns bisher gefehlt. — Es tritt ein doppeltes klar hervor: wie der Heilige die Theologie der Gottesliebe fruchtbar zu machen versteht für das Vollkommenheitsstreben, und zwar in einer Weise, daß er in bewundernswerter Seelenkenntnis den Bedürfnissen und psychologischen Gesetzen des menschlichen Herzens entgegenkommt. Dadurch, daß der Heilige die edelste Seite des menschlichen Wesens, seine tiefste und ursprünglichste Anlage, sein Liebessehnen und sein Liebeschenken, in den Dienst des Frömmigkeitsstrebens stellt, gewinnen seine Anleitungen zur Vollkommenheit jene Konsequenz, die uns mit Bewunderung erfüllt, daß nämlich das gesamte Tugend- und Frömmigkeitsleben auf die Gottesliebe gestellt wird, diese selbst Mittel und Ziel der gesamten Persönlichkeitsbildung ist, die nach Franz v. S. in einer Synthese des vollkommenen Menschen und vollendeten Heiligen (50) besteht. Zugleich erscheint uns die Frömmigkeit selbst so ganz menschlich, anziehend, liebenswürdig; das Wort, das der Heilige von sich selbst sagt und womit er in einer ganz feinen Weise sich vielleicht am tiefsten charakterisiert hat: „ich bin so ganz Mensch" (50), gilt auch von seiner Frömmigkeit: sie ist so ganz menschlich.

Diese Eigenart der salesianischen Frömmigkeit recht hervortreten zu lassen, ist offenbar die Absicht des Verf.s. Diesem Ziel soll auch die Einfügung der zahlreichen „ideengeschichtlichen Ausblicke" dienen, die „die Lehre des heiligen Franz von Sales in die geschichtliche Entwicklung der katholischen Moraltheologie und Aszetik einbaut" (VII). Das geschieht in einer doppelten Weise, indem einmal die Bedeutung einzelner aszetischer Grundsätze in der Vergangenheit einfach dargestellt wird, dann aber auch in der Art, daß aszetische Lehren der Vorzeit den Aufstellungen, oder sagen wir besser den Akzenten, die der Heilige auf gewisse Punkte legt, entgegengestellt werden. In beiden Fällen ist diese Methode, so sehr sie die Eigenart der Lehre des Heiligen hervortreten läßt, nicht ohne Gefahr, und der Verf. scheint uns dieser Gefahr nicht ganz entgangen zu sein. Man hat beim Lesen des Buches unwillkürlich den Eindruck, als wäre der Heilige ganz neue Wege gegangen; das ist wohl nicht der Fall. Was der Heilige lehrt, ist die überkommene traditionelle Lehre; die Art und Weise freilich, wie er diese Lehre darstellt, ist durchaus persönlich, individuell, vielleicht mehr als

bei einem anderen Meister des inneren Lebens; vgl. P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, III, 1, 4. Aufl., Paris 1927, 407. Es müßte, so scheint uns, bei der Darstellung, welche Rolle einzelne aszetische Lehrsätze in der Vergangenheit gespielt haben, in einer umfassenderen Weise, als es in dem Buche geschieht, nicht bloß durch gelegentliche Hinweise, die unmittelbare Abhängigkeit des heiligen Franz von Sales von den zeitgenössischen aszetischen Strömungen berücksichtigt werden. Es würde sich da ergeben, daß alle die charakteristischen Elemente salesianischer Aszese, die beherrschende Stellung der Liebe, die optimistische Auffassung vom Menschen, die Betonung der inneren Abtötung Dinge sind, die der Heilige vorgefunden hat; besonders der Einfluß der italienischen Schule ist vorherrschend. Das Verdienst des Heiligen ist es, alle diese einzelnen Elemente zu einem wohlgeordneten Ganzen susammengefügt zu haben, das von der Liebe getragen und zugleich von ihr gekrönt ist; Neudarstellung also, und vor allem auch Anpassung dieses so geformten Frömmigkeitslebens an die Bedürfnisse des Weltstandes.

Am meisten vermißt man eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses des Frömmigkeitsideals unseres Heiligen zur Aszese des hl. Ignatius, oder vielmehr zur Aszese des Exerzitienbüchleins. Schon die Lebensgeschichte des Heiligen muß von vornherein zahlreiche Berührungspunkte vermuten lassen. War Franz v. S. ja doch Schüler des berühmten Jesuitenkollegs Clermont in Paris; in Padua war der Jesuit Possevin sein Beichtvater und Seelenführer. Das Lieblingsbuch des Heiligen, Scupolis geistlicher Kampf, weist deutliche Einflüsse des Exerzitienbüchleins auf (Pourrat, a. a. O. 363 u. 364 Anm. 1). Pourrat redet (ebd. 457) sogar von einer „formation ignatienne" des geistlichen Lebens des hl. Franz von Sales. In der Tat, so scheint es, haben wir es mit einer ganz persönlichen Ausprägung, und darum bis zu einem gewissen Grad auch Umprägung des ignatianischen Ideals zu tun. Ist ja doch auch die ignatianische Frömmigkeit und Aszese durchaus eingestellt auf Liebe, auf hochherzige, tatenfrohe Liebe, und das schon vom Fundament an[1]). Das Wort vom inneren Gesetz der Liebe — „Von dieser Bindung durch das innere Gesetz der Liebe erwartet der hl. Franz von Sales das Heil" (268) — steht auch im Vorwort zum Verfassungswerk des hl. Ignatius, den Konstitutionen, und ist aufgenommen in die erste Regel des Summariums, ist also das Grundgesetz der ganzen Verfassung und aller Regeln.

Die beherrschende Stellung des Willens Gottes, in dessen restloser Erfüllung sich ja die Liebe zeigen muß, ist die Grundidee der Exerzitien; sie werden ja zu dem Zweck gemacht, daß man sich fortan „durch keine Neigung, die ungeordnet wäre, bestimmen läßt" (Überschrift). Die Betonung des Gehorsams ist

[1]) Vgl. W. Sierp, Das Fundament der ignatianischen Exerzitien: Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 2 (1927) 93 ff.; E. Böminghaus, Die Aszese der ignatianischen Exerzitien, Freiburg i. Br. 1927, 49. — Wir vermögen darum der Bemerkung des Verf.s (165), daß darin, daß nach dem hl. Franz von Sales die Liebe nicht nur „das Wesen, sondern auch der Weg zur Vollkommenheit ist", „der wertvolle Fortschritt über den hl. Ignatius von Loyola hinaus liegt", nicht beizustimmen. A. Merk hat in einem Aufsatz: Gottesliebe und Gottesdienst in den Exerzitien des hl. Ignatius (Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 7 (1932) 117 ff.) aus einer Analyse des Exerzitienbüchleins heraus gezeigt, daß höchste und reinste Gottesliebe von Anfang an die Voraussetzung ist für das Verständnis vieler Anweisungen und Bemerkungen des Exerzitienbüchleins sowohl als besonders für das Gelingen der Exerzitien selbst. Am Ende dieses Aufsatzes wird versucht, die Betonung des Dienstes vor der Liebe, außer aus der Eigenart des hl. Ignatius selbst, aus dem Ziel der Exerzitien verständlich zu machen.

schließlich nur die letzte Konsequenz aus der restlosen Unterordnung des eigenen Willens unter den göttlichen: für den Ordensmann ist der Obere und seine Willensäußerung der Interpret des göttlichen Willens. Ignatius kehrt also nicht die Autorität hervor, auch nicht die Majestät Gottes, des Königs und Herrn, steht so im Vordergrund, wie es dem Verf. erscheint (266); auch bei Ignatius steht die Liebe im Mittelpunkt, bei ihr liegt durchaus die Initiative. — Das Gebet soll nach Ignatius in erster Linie der Tätigkeit, der praktischen Tugendübung dienen. Wenn das innere Gebet auch bei Franz von Sales diese Bedeutung hat (241), nämlich die eines Mittels, wodurch die Seele sich instand setzt, sich ganz Gott zu schenken, so hat er das offenbar in der Schule der Exerzitien gelernt. Und konnte nicht auch die Naturbetrachtung des hl. Franz von Sales durch die Exerzitienbetrachtung *de amore*, wo Ignatius eine Anleitung gibt, wie man von den Geschöpfen zum Schöpfer aufsteigen könne, eine mächtige Anregung erfahren haben? Es ist das nur zu wahrscheinlich. Auf die Übereinstimmung des heiligen Gleichmutes im Fundament und bei Franz von Sales weist der Verf. (181) selbst hin. Auch bei der ignatianischen Indifferenz handelt es sich um Dinge, die längst nicht mehr in das Gebiet der Sünde, auch nicht der läßlichen Sünde fallen. Wir haben also eine ganze Reihe von Punkten, wo wir von Übereinstimmung sprechen können. Schließlich ist auch die Erziehung des hl. Ignatius eine ganz persönliche und durchaus individuelle. Die Art freilich ist bei beiden Heiligen verschieden. Nach Ignatius soll jede Seele ihren Weg selber wählen; am Jesusbild, wie es ganz lebendig vor der Seele steht, die Lebensentscheidung treffen und die Lebensrichtung nehmen. „Und dieses Jesusbild hat Ignatius nirgends in Worten dargestellt; sein Stoff ist die lebende Seele, die formende Kraft für dieses Jesusbild aber ist lebensentscheidende Großmut und Gnade Gottes, die immer arbeitet, bis Christus in uns gestaltet ist" (E. Böminghaus, a. a. O. 72). Die Voraussetzung ist freilich, daß man die Exerzitien an Hand eines erfahrenen, weitherzigen Seelenführers so ganz nach der Art des großzügigen und weitherzigen heiligen Bischofs macht; auch hier haben wir einen Berührungspunkt mit der Aszese des Exzerzitienbüchleins, wenn auch in der starken Betonung der Notwendigkeit eines Seelenführers durch den Heiligen ein deutlicher Einfluß der italienischen Schule zu erblicken ist. Das Eigentümliche des hl. Franz von Sales, worin der Verf. sein „größtes Verdienst" sehen möchte (152), liegt darin, daß er das Liebesstreben zu Gott als den Weg zur Vollkommenheit ausbildet. Freilich trägt diese Liebe zu Gott ihr eigenes Gepräge: ist sie auch eine tatenfrohe Liebe, so wird das doch nicht so sehr betont wie bei Ignatius. Man könnte das Liebesideal des hl. Franz von Sales geradezu charakterisieren als eine Liebe des edlen Anstandes, wie sie ein feines, gut veranlagtes und wohlerzogenes Kind seinen Eltern entgegenbringt. Mit dieser Färbung der Gottesliebe mag auch folgendes zusammenhängen, was im Gegensatz zu Ignatius stark auffällt: während die ganze hochherzige Liebe des hl. Ignatius durch Christus zum Vater geht, tritt diese alles beherrschende Stellung Christi auch im aszetischen Streben beim hl. Franz von Sales nicht so hervor, während sie für seine Welt- und Menschheitsauffassung entscheidend ist (37).

Doch mag der Mangel, den wir bisher festzustellen glaubten, nicht so bedeutend sein; hingegen scheint uns die zweite Art, die Eigenart der salesianischen Frömmigkeit recht hervortreten zu lassen, die Gegenüberstellung, wirklich eine gewisse Gefahr in sich zu bergen, das aszetische Ideal des Heiligen tatsächlich ein wenig zu verzeichnen. Wir meinen hier die Gegenüberstellung von Demut und Liebe (62—90, wo von den zwei Grundeinstellungen der salesianischen Religiosität gehandelt wird, von Optimismus und Freude) und von Gerechtigkeit und Liebe (165 ff., bei der Besprechung der Verschiedenheit ignatianischer und salesianischer Frömmigkeit). Die Absicht des Verf.s ist das gewiß nicht; sagt er doch selbst: „Es wäre gewiß verfehlt, wollte man nun dem Mittelalter ausschließlich den Gedanken an die Gerechtigkeit, dem hl. Franz von Sales allein die Einstellung auf Liebe zuschreiben. Gott ist die Gerechtigkeit, und Gott ist die Liebe. Beide Wahrheiten bestimmten zu allen Zeiten das christliche Denken. Aber die Stellung beider zueinander ist doch nicht stets dieselbe gewesen. Im Mittelalter stehen sie nebeneinander . . . . Darin

liegt nun das wesentliche Verdienst des hl. Franz von Sales: Er stellte, ganz im Geiste Jesu, die Liebe an die Spitze" (164—165).

Hier wäre nun eine nähere Ausführung, wie die Liebe tatsächlich an der Spitze aller Tugenden steht, sehr erwünscht; die Aussprüche und die Lehre des Heiligen speziell über Demut und Abtötung hätten nach unserem Dafürhalten in reicherem Maß herangezogen werden müssen. Sonst könnte die ganze Darstellung gar zu leicht den Eindruck erwecken, Demut und Abtötung würden in der Aszese des Heiligen etwas stark zurücktreten. Wir alle wissen, daß das nicht der Fall ist; wenn der Heilige auch auf die äußere Abtötung kein besonderes Gewicht legt (geringgeschätzt hat er sie darum nicht), so dafür um so mehr auf eine bis in das letzte gehende innere Abtötung und Selbstaufgabe; vgl. Pourrat, a. a. O. 451 ff. Was speziell die Demut anlangt, betont sie der Heilige von Anfang an in seiner „Introduction". Als erste Anmutung nach der Betrachtung von der Erschaffung gibt er hier an: Demütigung ... Beschämung und Erniedrigung seiner selbst (I, 9). Die meisten dieser im ersten Teil ausgeführten Betrachtungen läßt er mit einer Selbstverdemütigung beginnen; II 3, wo er eine Anleitung zum Betrachten gibt, steht am Beginn bei der Anrufung Gottes eine tiefe Selbstverdemütigung. Auch die Morgenübung (II, 10) schließt mit einer Verdemütigung vor Gott und mit der inständigen Bitte um Hilfe. Pourrat weist darauf hin, daß das Kennzeichen des Ordens der Heimsuchung der Geist einer tiefen Demut vor Gott (neben dem Geist einer großen, zarten Liebe gegen den Nächsten) ist (a. a. O. 451). Wenn also der Heilige die Liebe an die Spitze stellt, so kann das durchaus nicht den Sinn haben, daß die Demut und Abtötung irgendwie zurücktreten soll; im Gegenteil: weil der Heilige auch Höchstes in Demut und Abtötung verlangt, stellt er die Liebe an die Spitze; sie ist diejenige Kraft, die am ehesten die äußerste Selbstaufopferung zustandebringt (Pourrat a. a. O. 449).

Beim Hinweis des Verf.s auf die Demutseinstellung des Kreises um die Nachfolge Christi (75—76), überhaupt des ausgehenden Mittelalters, wäre vielleicht zu beachten gewesen, daß diese Schriften aus der Feder von Mystikern stammen, und wohl der Niederschlag ihrer innersten Erlebnisse sind. Nun ist es aber bei dem Mystiker Gott selbst, der dem Geschöpf den Abgrund seines Nichts zeigt und die unendliche Kluft, die zwischen ihm und allem Geschaffenen besteht. Das Wissen um den traurigen Zustand des christlichen Lebens und der Schmerz des gottliebenden Herzens darüber mögen dann noch das ihrige beigetragen haben, daß diese Schriftsteller in noch schwärzeren Farben das menschliche Elend schilderten. Alles ist damit freilich nicht erklärt. Die letzte Lösung wird man wohl in der Eigenart und Individualität des betreffenden aszetischen Schriftstellers zu suchen haben.

Das muß man allerdings zugeben, daß solche Schriften für Menschen, die nicht die gleiche Erfahrung besaßen, also neben den Nächten und Abgründen des Nichts nicht auch die Tiefen und Süßigkeiten der göttlichen Mitteilungen verkosteten, die Gefahr in sich bargen, durch die Überbetonung der Demut und Abtötung das christliche Selbstvertrauen und damit das Streben nach Selbstverleugnung überhaupt zu ertöten. Der hl. Franz von Sales, wohl von Natur aus besonders veranlagt auf Liebe, und zugleich ein feiner Beobachter des Lebens und ein tiefer Kenner des menschlichen Herzens, erkennt deutlich die Gefahr, die solche von Mystikern verfaßte Schriften bedeuten; ohne darum die Wichtigkeit der Demut zu verkennen, und ohne es zu unterlassen, sie zu betonen, überformt er sie doch durch die Liebe. Er hat es ja mit Seelen zu tun, die nicht erst zu bekehren sind, sondern bereits die ersten Schritte auf dem Wege der Vollkommenheit zu machen sich anschicken; und der Heilige weiß nur zu gut, daß ein Vorankommen auf diesem Wege nur in einer Atmosphäre des Vertrauens und der Liebe möglich ist.

Mit diesen Bemerkungen sollen aber die bedeutenden eingangs hervorgehobenen Vorzüge des Buches nicht geschmälert werden; sie wollen lediglich als ein bescheidenes, am Rande angebrachtes Fragezeichen gewertet werden.

Innsbruck. Victor Naumann S. J.

Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie. Von Otto Schilling. 8° (VIII u. 260 S.) München 1933, Max Hueber. M 7.20, geb. M 8.70.

Der Verf. will mit seinem Buche „der akademischen Jugend und allen, die sich für die sozialen Fragen der Gegenwart interessieren, ein zuverlässiger Berater sein". Nachdem er in einer Einleitung Begriff und Verfahren der Sozialphilosophie dargelegt, bringt er in einem geschichtlichen Teil einen Überblick über die verschiedenen neuzeitlichen Richtungen. Dann entwickelt und begründet er seine eigenen Auffassungen über Gesellschaft, Staat und Recht. Schließlich folgt die Prüfung und Beurteilung der aristotelisch-thomistischen Sozialphilosophie und der anderen im geschichtlichen Abschnitt umrissenen Richtungen. — Es war sicher ein guter Gedanke, nicht bloß die christliche Sozial- und Rechtsphilosophie vorzulegen, sondern auch die davon abweichenden Lehrgebäude in ihren Grundzügen zu zeichnen. Dadurch bekommt der Leser zunächst einmal ein Bild von der Verschiedenheit der herrschenden Anschauungen; er wird dann aber auch instand gesetzt zu vergleichen und zu urteilen, da Wahrheit und Irrtum nebeneinander hingestellt werden, und sich so seine eigene Überzeugung zu gestalten. Ein weiterer Vorzug des Buches ist, daß es sich mit einem mäßigen Umfang begnügt und so, ohne allzugroße Anforderungen an Zeit und Geld zu stellen, doch eine allgemeine Einführung in den an sich so umfangreichen Fragenkreis bietet.

Beim Durchlesen des Werkes drängen sich einige Wünsche auf, die hier geäußert sein mögen, um vielleicht bei einer allfälligen Neuauflage berücksichtigt zu werden. — Wer das Durcheinander und Wirrsal kennt, das in der jungen Wissenschaft der Soziologie heute herrscht, wäre dem Verf. sehr dankbar, wenn er uns an einer Stelle zusammenfassend und erschöpfend auseinandersetzen würde, was diese eigentlich soll, was ihr *obiectum materiale et formale* ist. Statt dessen muß man an verschiedenen Orten nachsehen, wo immer nur ein Teil geboten wird. Hat man diese zusammengesucht, so wird man vielleicht dennoch nicht ganz befriedigt sein. Wo zum ersten Mal ausführlicher von der Soziologie die Rede ist, heißt es: „Die Soziologie ist ein Zweig der Gesellschaftswissenschaft, sie gehört zu den Geisteswissenschaften und beschäftigt sich mit den Erscheinungen des menschlichen Gemeinlebens von zusammenfassenden Gesichtspunkten aus" (S. 23 f.). Wir erfahren aber hier nicht, was Geistes- und was Gesellschaftswissenschaft ist. In der Anmerkung, wo Gegenstand und Verhältnis der Gesellschaftswissenschaften geklärt werden soll, wird ganz unvermittelt gesagt, daß die Gesellschaftswissenschaft im weiteren Sinne auch die Staatswissenschaft umfasse. Man würde hier eine Bestimmung dessen erwarten, was Gesellschaftswissenschaft überhaupt ist und was alles darunter fällt. Ferner wird hier die Soziologie der allgemeinen Gesellschaftslehre gleichgestellt, deren Aufgabe es sei, das tatsächliche Gemeinleben zu erforschen; sie soll „die Gemeinbeziehungen der Menschen untereinander und zur Gesamtheit oder das menschliche Gemeinleben, dessen wesentliche Tendenzen ... beschreiben" (S. 42). Der Stoff soll dann systematisch geordnet werden, ausgehend von den nächsten sozialen Zwecken (S. 67), wobei auch die im gesellschaftlichen Leben herrschenden Kräfte aufzudecken sind (S. 90). Wenn der Verf. die Soziologie vor allem beschreiben läßt, so will er damit wohl nichts anderes sagen, als daß sie eine *scientia speculativa* sei und nicht wie die Kunst- oder Sittenlehre eine *scientia practica*. Dann geht es aber nicht gut an, die besondere Gesellschaftslehre, die ja ein Zweig der allgemeinen ist, normativ sein zu lassen (S. 13 Anm.). Wäre es nicht ratsam und wünschenswert für Soziologie und Sozialethik, eine klare und scharfe Aufgabenscheidung vorzunehmen und die Soziologie als reine *scientia speculativa* zu pflegen, das Aufstellen von Normen für das Tun und Lassen ausschließlich der Ethik zuzuweisen? Könnte man nicht, um sich einmal über die Soziologie

klar zu werden, vom Worte Soziologie ausgehen? Mit Zugrundelegung des scholastischen Begriffes der Wissenschaft: *scientia est cognitio certa et ordinata ex rationibus et causis*, wäre sie dann die sichere, bewiesene und geordnete Erkenntnis vom *socium*, von der Vergemeinschaftung aus all ihren Ursachen und Gründen. Ihr eigentlicher Gegenstand ist die *societas*, d. i. jede Vergemeinschaftung, welcher Art immer sie sei. Dieses Sich-Vergemeinschaften muß nun erkannt werden aus all seinen Ursachen und Gründen heraus, nicht bloß aus dem Zwecke allein, wenn auch dieser ganz besonders berücksichtigt werden mag. Für die Soziologie kämen allerdings nur die näheren Ursachen in Betracht; die letzten und höchsten Ursachen aufzusuchen wäre Sache der Sozialphilosophie. Wäre es nicht gut, auch die Sozialphilosophie wie die Soziologie eine *scientia mere speculativa* sein zu lassen?

S. 54 heißt es: „Auf dem Wege der Schlußfolgerung (aus den ohne weiteres einleuchtenden sittlichen Forderungen) gelangt man dann zum *ius gentium*, zu bestimmteren einleuchtenden Normen, wie sie im Dekalog zusammengestellt sind." Ob es nicht besser wäre mit den späteren Scholastikern dem *ius naturale* alles zuzurechnen, was immer *consequentia necessaria* sich *ex rerum natura* allein ergibt, wenn es auch erst durch eine weitere Schlußfolgerung gewonnen wird? Auf diese Weise wird ein scharfer und klarer Unterschied angegeben zwischen *ius naturale* und *ius gentium*, nämlich die Quelle, aus der die Verpflichtung stammt. Erst so hat es wirklich einen Sinn, von einem *ius gentium* und von einem *ius naturale* zu reden, wie wir ja auch von einem *ius civile* sprechen und dabei jenes Recht meinen, das von der *potestas civilis* gesetzt wird.

Nicht folgen können wir dem Verf. in seiner Ablehnung der Lehre vom „Staatsvertrag", wie sie die späteren Scholastiker auf Grund der in der früheren Scholastik vorhandenen Ansätze ausgebildet haben. Wer immer die Aufstellungen eines Bellarmin, eines Molina und Suarez kennt, wird sich sagen müssen, daß sie die einzig richtigen, ja einzig möglichen sind. Die von Neuscholastikern wie Cathrein vertretene Meinung ist im Grunde keine andere als die etwas zurechtgestutzte eines C. L. von Haller. Wenn der Verf. sagt: „Abzulehnen sind ferner die schon im Altertum hervortretenden Vertragstheorien, sowohl die extremen im Sinne eines Rousseaus als auch die gemäßigten im Sinne der späteren Scholastiker", so wird der Anschein erweckt, als ob zwischen diesen beiden nur ein gradmäßiger Unterschied obwalte. Das ist nicht richtig. Wer beide Theorien kennt und sie miteinander unvoreingenommen vergleicht, muß sich sagen, daß ein ganz wesentlicher Unterschied vorhanden ist, daß beide nicht mehr gemeinsam haben als den Namen. Ähnliches wäre zu sagen von der scholastischen „Übertragung der Staatsgewalt" (S. 128). Ursprünglicher Träger der Staatsgewalt ist der Staat, d. h. das durch das Rechtsband der *iustitia legalis* geeinte Volk. Dieses schafft zwar die Staatsgewalt nicht, ist aber dessen ursprünglicher Inhaber und Besitzer. Wer immer die Gewalt in einem Staate rechtmäßig innehat, dem mußte sie vom Staatsvolke übertragen werden. Der Verf. sieht, wie aus seinen Äußerungen hervorgeht, die Staatsgewalt als Wesensform des Staates an. Sie ist aber nicht *forma*, sondern eine dem Wesen entspringende *proprietas essentialis*.

Nicht ganz befriedigend ist es, wie der Verf. das Kapital bestimmt: „Wird das durch die wirtschaftliche Tätigkeit erworbene Vermögen zur weiteren Produktion oder zum Gelderwerb verwendet, so spricht man von Kapital" (S. 138). Dadurch wird Kapital einfachhin mit Produktionsmittel und zwar mit produziertem Produktionsmittel gleichgestellt. Das tut der Autor auch, obschon nicht mit ausdrücklichen Worten, wenn er meint: „Um einer in ungeahntem Maße steigenden Bevölkerungszahl zu genügen, mußte die Wirtschaft vielfach immer größere Kapitalien zu Hilfe nehmen und immer größere Unternehmungen begründen und mußte das Kapital zu außerordentlicher Bedeutung gelangen" (S. 140). Daß man bei steigender Bevölkerung auch mehr produzieren müsse, daß man dazu auch mehr Produktionsmittel braucht, dürfte wohl selbstverständlich sein. Daß die Produktionsmittel Kapital sein müssen, ist aber nicht ohne weiteres einzusehen. Wenn die Produktionsmittel gleich Kapital sind, dann hat es niemals eine andere Wirtschaftsweise gegeben als die kapitalistische; dann

ist es aber sonderbar, gerade die neuzeitliche Wirtschaftsweise im Gegensatz z. B. zur mittelalterlichen als kapitalistisch zu bezeichnen. Es muß also, soll der Ausdruck „kapitalistisch" irgend einen Sinn haben, zwischen Kapital und Produktionsmittel unterschieden werden. — Wo der Verf. vom Gewinnstreben spricht (S. 140), wäre es gut, darauf hinzuweisen, daß Gewinn und Gewinn zweierlei ist. Gewinnstreben kann das eine Mal bedeuten Streben nach Arbeitsertrag, das andere Mal Streben nach Mehrwertaneignung. Streben nach Arbeitsertrag ist natürlich nie zu verwerfen, vom Streben nach Mehrwert im Tausch wird man das nicht ohne weiteres sagen können. S. 237 finden wir: „Marx hätte zeigen müssen, daß der Mehrwert wirklich in der Produktionssphäre entsteht, und nicht in der Zirkulationssphäre. Dies setzt er einfach voraus und kommt so zu Folgerungen, die jeder nachweisbaren Grundlage entbehren." Hier hat es fast den Anschein, als ob der Autor das, was andere Kritiker Marxens von diesem sagen, unbesehen übernommen hätte. Marx leugnet durchaus nicht, daß es auch im reinen Tauschverkehr eine Mehrwertaneignung geben könne. Dies kann aber nur geschehen durch eine Verletzung der Gesetze des Warentausches. Es wäre auch noch zu beachten der Unterschied, den Marx zwischen der Produktion und der Realisation des Mehrwertes macht. Was er zeigen wollte, ist, wie trotz der strengsten Einhaltung der Gesetze des Warentausches in der kapitalistischen Produktionsweise ein Mehrwert möglich ist. Die Behauptung, daß er die Entstehung des Mehrwertes in der Produktionssphäre einfach unbewiesen annehme, dürfte sich nicht gut halten lassen. Marx hat sich damit auch befaßt. Man lese nur einmal z. B. den zweiten Teil des vierten Kapitels vom ersten Bande. Marx hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht, das muß ihm auch der Gegner lassen.

Innsbruck. Johann Kleinhappl S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

Peter Abaelards philosophische Schriften. II.: Die Logica ‚Nostrorum Petitioni Sociorum', die Glossen zu Porphyrius. Zum ersten Male herausgegeben von B. Geyer mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXI, 4). gr. 8° (S. 505—648) Münster 1933, Aschendorff. M 6.80. — Mit vorliegendem Hefte beschließt G. die Herausgabe der philosophischen Schriften von Abaelard. Die ersten drei Hefte wurden in dieser Zeitschrift bereits angezeigt: 45 (1920) 439 f. und 52 (1928) 568 f. Im letzten, vorliegenden Hefte ediert G. die besonders für das Universalienproblem so wichtige, nach den ersten Worten betitelte Logik nach einer Abschrift, die G. selbst von einer Hs in der Stadtbibliothek von Lunel (darum Luneler Glossen) an Ort und Stelle hergestellt hat (505—580). Dazu kommen einige anonyme Glossen aus dem Cod. Ambr. M. 64 sup. (581—588). Auch diese Neuausgabe teilt die Vorzüge, die bereits in den früheren Anzeigen namhaft gemacht wurden. Endlich löst G. sein schon 1919 im ersten Teil (S. XII) gegebenes Versprechen ein: in den angefügten Untersuchungen (589—633) werden einige für die Chronologie der Werke Abaelards wichtige Notizen geboten, ferner gezeigt, wie sehr Abaelard die Philosophie zum Ausbau seines theologischen Systems heranzieht und endlich die Stellungnahme Abaelards zum damaligen Universalienstreit leider mehr gestreift als ausführlich behandelt. Danach gehört Abaelard zu den Nominalisten, allerdings nicht im Sinne eines Roscelin; das *universale* im eigentlichen Sinne ist die *vox* oder besser der *sermo*, der einen *conceptus* oder *intellectus* bezeichnet. Das ganze Werk von G. bedeutet einen höchst wertvollen Beitrag zur Philosophie des Mittelalters, dessen ganze Tragweite erst in künftigen ideengeschichtlichen Arbeiten sichtbar werden wird. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis zum ganzen Werke wird diese Arbeiten wesentlich erleichtern.

Sancti Thomae Aquinatis in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Editio novissima, cura ac studio Angeli Pirotta O. P. gr. 8° (XXIV und 747 S.) Turin 1934, Marietti. Lire 30.— Mit dieser Neu-

ausgabe des Kommentars von Thomas zur Nikomachischen Ethik, dem Dominikanergeneral M. Gillet gewidmet und von ihm in einem eigenen Schreiben empfohlen, schenkt uns der unermüdliche Verfasser den dritten Kommentar von Thomas, nachdem bereits 1925 der zu De anima und 1928 der zu den Büchern De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia herausgekommen sind. Diese Ausgabe soll ebenso wenig wie die früheren eine kritische sein, sie soll vielmehr als billige Ausgabe der Verbreitung der Ethik von Aristoteles und Thomas dienen, die, wenn gründlich studiert, viel beitragen könnte zur Überwindung des heutigen Chaos gerade auch auf ethischem Gebiete. Der Aristoteles-Text ist in der lateinischen Übersetzung mit Kapitelangabe und Seitennumerierung nach Bekker versehen. Für die leichtere Benützung wäre es vorteilhaft gewesen, die von Thomas gebrauchte Numerierung nach „Texten" auch anzugeben.

Textus et Documenta. Series philosophica. kl. 8°. Rom, Universitas Gregoriana.

Fasc. 8—10: Aristotelis de Anima Libri tres. Graece et latine edidit, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek S. J. fasc. 8° (liber I.) (88 S.), fasc. 9 (liber II.) (128 S.), fasc. 10 (liber III.) (144 S.), 1933. Je Lire 7.—. S., der sich bereits in dem Werke: La psychophysique humaine d'après Aristote, Paris 1930, als Aristoteleskenner ausgewiesen, schenkt uns in dieser Sammlung eine kritische Ausgabe des so wichtigen aristotelischen Werkes über die Seele und zwar des griechischen Textes, allerdings im wesentlichen auf der Ausgabe von Biehl basierend, dazu eine neue lateinische Übersetzung, endlich kurze, erläuternde Bemerkungen und zwar nicht bloß am Schlusse jedes Bändchens, sondern es wird bereits der oft änigmatische Text von Aristoteles in der lateinischen Übersetzung durch Ergänzungen in Klammern dem Verständnis näher gebracht. Durch diese Arbeit hat S. einem wirklichen Bedürfnis Rechnung getragen und wir zweifeln nicht, daß diese neue Ausgabe in diesem Gewande ihren Einzug in viele Universitäten und besonders in ihre Seminarien halten wird und dies um so mehr, als die Bemerkungen ein erstes Verständnis ermöglichen, aber wegen ihrer Kürze doch ein eingehendes Behandeln des Textes selbst nicht überflüssig machen.

Fasc. 11: Sancti Augustini Doctrina de cognitione. Textus selectos collegit et notis instruxit Leo W. Keeler S. J. kl. 8° (80 S.) 1934. Lire 6.—. Auch dieses 11. Heft darf unser lebhaftes Interesse wecken; will es doch aus den sosehr zerstreuten Texten des hl. Augustin durch eine glückliche Aneinanderreihung dessen Erkenntnistheorie gleichsam systematisch vor unseren Augen erstehen lassen. Die Texte gruppieren sich um die Fragen vom Verhältnis zwischen Wissen und Glauben, um das Bewußtsein als Ausgangspunkt unseres Erkennens, um das Wissen von den Körpern und dem rein Geistigen und endlich um die Leistung der *ratio inferior*. In den jeweils beigefügten Bemerkungen sind zum leichteren Verständnis der schwierigeren Texte Parallelstellen angeführt und es werden Lösungsversuche geboten. Das Heft eignet sich sehr für Seminarübungen aus Erkenntniskritik.

Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der „abstractio". Mit einem ausführlichen systematischen Sachverzeichnis und einer monographischen Bibliographie Albertus Magnus. Von Ulrich

Dähnert (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie hrsg. von W. Schingnitz, Heft 4). gr. 8° (XV u. 277 S.) Leipzig 1934, Hirzel. M 9.20. — D. entwickelt die Erkenntnislehre, nicht die Erkenntnistheorie — eine solche gibt es nicht — des hl. Albert unter dem gut gewählten Stichwort *abstractio*. Nach einer kurzen vorläufigen Angabe der Bedeutung derselben (9—27) werden vier Abstraktionsarten als ebensoviele Grade oder Stufen behandelt. Schon die Wahrnehmung erweist sich bei Albert als Abstraktion, insofern dabei ein vom Gegenstand gesondertes intentionales Ebenbild des Gegenstandes geschaffen wird (30—58). Der nächst höhere Grad tritt uns in der *imaginatio* entgegen, wobei außerdem vom Gegenwärtigsein des Gegenstandes abgesehen wird (62—66). Der dritte Grad ist gegeben in der Tätigkeit der Phantasie und der *aestimatio*, die im Gegensatz zur Vorstellung ihre Intention auf Gegenständliches richten, allerdings nur auf Einzelnes (66—69). Der höchste Grad von Abstraktion wird erreicht, wenn der *intellectus agens* durch die Vermittlung von Phantasmen das eigentliche *universale* heraushebt und von den *appendiciae* der Materie befreit (75—106). Dabei sind wiederum drei Unterarten zu unterscheiden: es wird einmal von der Diesheit der Materie, aber nicht von der Materie als solcher abgesehen (Physik), oder auch von der Materie als solcher, aber nicht von den Größen (Mathematik), oder endlich auch von der Größe und es wird nur mehr das Sein als solches gedacht (Metaphysik) (122—126). Im letzten Teile wird die Bedeutung der Abstraktion für die eigentliche Wissenschaft nach Albert herausgestellt (107—158). Es verdient alle Anerkennung und zeigt von der Aufgeschlossenheit des als Bibliographen bereits bekannten Herausgebers der neuen Sammlung W. Schingnitz, wenn er die Erkenntnislehre eines Scholastikers aus dem 13. Jahrhundert aufnimmt. Die gleiche Eigenschaft offenbart aber auch der Verfasser des Werkes, der allem Anscheine nach selbst nicht auf scholastischem Boden stehend mit großer Sachlichkeit und feiner Einfühlungsgabe die Arbeit geschrieben. Hat das Mittelalter allzu objektfreudig fast nur die gegenständliche Seite der Erkenntnisrelation beachtet, hat sich umgekehrt die Neuzeit einseitig mit den subjektiven Bedingungen des Erkennens abgegeben, so steht zu hoffen, daß die Verbindung beider Richtungen zur allem gerechtwerdenden Synthese führe. Im großen und ganzen hat D. wohl den Sinn und die Lehre Alberts richtig getroffen. Wenn aber diese Lehre schlechthin als „ein ausgesprochener Begriffsrealismus" bezeichnet wird (119) und D. sich für diese Behauptung darauf beruft, daß nach Albert gerade der vornehmste Gegenstand in den für sich bestehenden Wesenheiten zu suchen sei (u. a. 141), so scheint mir durchaus nicht ausgemacht, ob nicht Albert diesen Wesenheiten, wie auch ihre Bezeichnung als *res divinae* nahezulegen scheint, im augustinischen Sinn, als göttliche Ideen meint, ohne ihnen ein für sich bestehendes Sein in irgendeinem platonischen Sinn zuschreiben zu wollen. — Beachtenswert sind auch das Sachverzeichnis und die bibliographische Monographie; beide unterscheiden sich wesentlich von gewöhnlichen Sach- und Personenverzeichnissen. Das Sachverzeichnis gibt nicht bloß schlagwortartig an, wo im Text über eine bestimmte Frage gehandelt werde, es bringt vielmehr skizzenhaft und mit recht übersichtlichen Einteilungen nochmals die Gedanken von Albert. Die bibliographische Monographie führt namentlich in die gesamte neuere Literatur über Albert in dankenswerter Weise ein.

Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen. Von Wilhelm Kleine. gr. 8° (220 S.) Freiburg 1933, Herder. M 5.—. Im weitaus größeren Teile des Werkes (23—188) wird die Lehre Avicennas selbst dargestellt und nur auf den letzten 30 Seiten auf das Verhältnis von Thomas zu Avicenna eingegangen, eine Gruppierung, die zum Titel der Arbeit in einem gewissen Gegensatz steht. K. zeigt uns, wie Avicenna zur Substanzlehre gekommen ist: einmal auf ontologischem Wege vom Werden her, dann durch eine mehr logische Betrachtungsweise über die Art unseres Erkennens und Urteilens. Anschließend wird das Wesen der Substanz, das Verhältnis von allgemeiner und individueller Wesenheit, von Substanz und Akzidens erörtert, endlich der Anteil der Wahrnehmung und des Intellektes bei der Erfassung der Substanz herausgearbeitet. Das Wertvolle an der Arbeit ist nicht sosehr in den positiven Ergebnissen als vielmehr darin zu erblicken, daß die alten Gedankengänge mit neuen, offenbar in der Schule von Geyser geübten Augen gesehen und dargestellt werden. Im letzten Teile wird dargetan, wieweit Thomas von Aquin namentlich im Erstlingswerke De ente et essentia von Avicenna abhängig ist. Von ihm hat Thomas die *materia quantitate signata* als Individuationsprinzip und alle Argumente für die Realunterscheidung zwischen Sosein und Dasein in den Geschöpfen entlehnt. Die Unterschiede zwischen beiden erstrecken sich einmal auf die Ausdehnung des Notwendigkeitscharakters, bzw. der Indifferenz der Geschöpfe zum Dasein, die von Thomas mehr eingeengt wird; ferner lehnt Thomas die Auffassung der geschöpflichen Existenz als eines Akzidens und ebenso den *intellectus agens separatus* des Avicenna entschieden ab, Feststellungen, die schon längst gemacht wurden.

Die Unsterblichkeitsfrage bei Johannes Duns Scotus. Ein Beitrag zur Geschichte der Rückbildung des Aristotelismus in der Scholastik von Franz Luger. gr. 8° (VIII u. 223 S.) Wien 1933, W. Braumüller. S 16.—. L. gibt am Anfange seiner Schrift (7—49) und am Schluß derselben (190—219) die Unsterblichkeitsbeweise von Scotus verbunden mit einer eigenen Stellungnahme wieder. Der größte Teil der Abhandlung gilt einer Untersuchung über strittige Fragen der aristotelischen Seelenlehre, die mit der Unsterblichkeit der Seele mehr oder weniger zusammenhängen, so über die Frage vom Ursprung der Seele, ihre Unstofflichkeit (49—60; 75—190). Wie diese Einteilung sich nicht gerade durch Klarheit und Übersichtlichkeit auszeichnet, so wirkt sich derselbe Fehler erst recht bei den einzelnen Abschnitten aus; ohne Numerierung, ohne Fettdruck sind die einzelnen Gedanken aneinandergereiht, unzählige Verweise auf frühere und spätere Seiten erschweren das Studium der Schrift. Das Ganze ist mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit geschrieben; das kommt zum Ausdruck durch manche in wissenschaftlichen Kreisen ganz ungewohnt scharfen Wendungen, mit denen Gegner, besonders Brentano bedacht werden; das zeigt sich ebenso in der Art, wie z. B. die Echtheit der Theoremata behauptet wird, ohne auch nur den mindesten Versuch, die gegenteiligen Beweise zu entkräften; der Vorwurf gegen andere, rein gefühlsmäßig vorzugehen, fällt auf L. selbst zurück (9). Wenn man immer wieder die Anklage hören muß, die Scholastik habe ihre Lehren in Aristoteles hineingelesen, ihn mißverstanden, ihn kritiklos über-

nommen, so liegt darin gewiß ein Korn Wahrheit ausgesprochen, auch wir geben gern zu, daß eine Revision in manchen Fragen vonnöten ist (vgl. L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933). In dieser Hinsicht kann L. gute Gründe dafür anführen, daß der νοῦς bei Aristoteles nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit der vegetativen und sinnlichen Seele ein und dieselbe Realität ausmachen; auch ist ihm sachlich durchaus beizupflichten, wenn er die Ansicht von Brentano zurückweist, daß Aristoteles die Schöpfung der Seele gelehrt habe. Daß Scotus die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nicht für stringent angesehen, ist nichts Neues (vgl. J. Urráburu, Institutiones philosophicae VI, Valladolid 1898, S. 636 und C. R. S. Harris, Duns Scotus II, Oxford 1927, S. 300 f.). L. geht zu weit, wenn er jede Art von Abbildtheorie zur Erklärung der Objektivität des Erkennens in Bausch und Bogen verwirft; wie in diesem Falle noch eine objektive Erkenntnis zustande kommen soll, ist schlechterdings unbegreiflich. Neben einigen guten Bemerkungen gegen die Universalienlehre des engeren Thomismus muß es sich doch verhängnisvoll auswirken, wenn man die Allgemeinheit der Erkenntnisse bloß darin erblickt, daß gleiche Gegenstände erfaßt werden, während die Einzelerkenntnisse sich auf nicht wiederholbare Gegenstände beziehen sollen (179). Natürlich kann dann ebenso der Sinn wie der Verstand allgemeine Erkenntnisse haben. Leider scheint L. nicht zu sehen, daß er damit einen Sensismus seichtester Art vertritt. Wird weiters ohne Einschränkung geleugnet, daß eine Naturanlage erfüllt werden müsse, so kommt eine derart allgemeine Behauptung einer Leugnung des Finalitätsgesetzes bedenklich nahe. Mag sein, daß sich L. in diesen Fällen, die leicht vermehrt werden könnten, nicht aller daraus sich ergebenden Konsequenzen bewußt ist; die im allgemeinen destruktive, manchmal oberflächliche Kritik an dem meisten, was bisher große Geister gedacht haben, berührt äußerst peinlich und sie läßt auch ein tiefgehendes, echt metaphysisches Verständnis der Scholastik vermissen.

Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyá. Von Bartomeu Xiberta O. C. (Estudis Universitaris Catalans, Serie mografica 2) gr. 8° (336 S.) Barcelona 1932, Institució Patxot. Pes. 15.—. Hatte X. seine bisherigen Forschungen zur Philosophie des Mittelalters in dem bedeutenden Werke „De scriptoribus scholasticis saeculi XIV. ex ord. Carm.", Löwen 1931, zusammengefaßt, so wurde doch der größte und bedeutendste dieser Theologen übergangen, nämlich Guido Terrena. Eine gewisse Vorliebe X.s für diesen großen Bischof von Majorca und ausgedehnte Studien zu diesem Philosophen (X. konnte im Lauf der letzten Jahre nicht weniger als neun Artikel erscheinen lassen) bewogen ihn, diesem Manne eine eigene Monographie zu widmen. Das neue Werk unterscheidet sich von dem 1925 erschienenen „De Magistro Guidone Terreni" (Analecta Ordinis Carmelitarum V, 233—376) kaum in den Fragestellungen; hier wie dort wird gehandelt vom Leben und vom Schrifttum dieses Philosophen, von seiner Abhängigkeit von früheren Philosophen und Theologen und endlich von der Eigenlehre Terrenas. Aber wie ganz anders lauten die Antworten auf dieselben Fragen in dem neuen Werke, wieviel Kleinarbeit ist hinzugekommen, wie ganz anders sieht jetzt u. a. die Bibliographie aus! Die Lehren Terrenas werden im neuen Werke nach dem Systembau der Summa theol. des hl. Thomas geboten. Manche Probleme

werden nicht bloß im engen Anschluß an Terrena behandelt, sondern in der ganzen Entwicklung während der Hoch- und Spätscholastik aufgezeigt; das gilt namentlich vom Universalien- und Analogieproblem. — X. macht bei der Analogielehre geltend, ich hätte im meinem Artikel „Die Lehre von der Analogie des Seins": ZkTh 55 (1921) 1—43 zu unrecht den Begriff „nicht nichts sein" wegen seiner Unbestimmtheit zum grundlegenden Begriff der Analogielehre erhoben. Dieser Begriff sei schon bestimmt und zusammengesetzt, er setze ja den Begriff des Seins voraus. Nun soll gewiß zugegeben werden, daß dieser so gefaßte Begriff in der Ordnung des Erfassens *(in ordine apprehensionis)* nicht der einfachste ist und den Begriff des Seins, ja vielleicht sogar eines bestimmten Seins voraussetzt. Damit ist aber nicht gesagt, daß er deshalb nicht der unbestimmteste sein könne; der für das Erfassen einfachste Begriff muß doch nicht auch der unbestimmteste sein; trotz seiner relativen Kompliziertheit für das Erfassen kann er recht wohl der unbestimmteste sein nach seiner Bedeutung. In der Tat läßt der Begriff „nicht nichts sein" es noch ganz offen, in welcher Weise etwas dem Nichts entgegengesetzt ist, worauf es eben in der Analogie einzig ankommt. Aber wäre es nicht besser, den Begriff von „etwas" anzusetzen, statt das dunkle Nichts in den Begriff einzuführen? Dazu möchte ich bemerken, daß wir gern das Positive in eine negative Form kleiden; das kommt besonders deutlich beim Verhältnis vom Identitäts- und Widerspruchsprinzip zum Ausdruck. Alle Welt sieht gerade im Kontradiktionsprinzip das evidenteste Seins- und Denkgesetz, obwohl es ohne den Begriff des Nichtseins überhaupt nicht denkbar ist. — Zum Schluß des Werkes bringt X. eine Veröffentlichung einiger Quaestiones aus ungedruckten Quellen, darunter die für die Universalienfrage so wichtige qu. 2 aus dem Quodlibetum 4: *Utrum unitas speciei sit realis.* — Wenn man es auch begreiflich findet, daß X. als Katalane die Monographie des ebenfalls katalanischen großen Ordensbruders in der Muttersprache geschrieben, so dürften sich doch nicht wenige wegen der Unvertrautheit mit der Sprache von der Lektüre des so inhaltsreichen wie fein ausgestatteten Buches abhalten lassen, was zu bedauern wäre.

Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae, Ad S. Sabinae. Dissertationes historicae. Paris (XIe, Avenue Parmentier 120), R. Haloua.

Fasc. II: **Ein neuaufgefundener Katalog der Dominikaner-Schriftsteller.** Von P. Auer O. S. B. gr. 8° (124 S.) 1933. Fr. 20.—. Wer die Unzulänglichkeit und Dunkelheit der bisher bekannten Listen der Schriftsteller aus dem Predigerorden kennt, der wird diesen Fund von P. Auer aufs herzlichste begrüßen. Der neue Katalog trägt die Überschrift: *Commendacio virorum magnorum ordinis Dominici predicatorum, qui scripserunt multa utilia in ecclesia* (84 f.). A. entdeckte ihn unter den Handschriftenbeständen des alten Dominikanerkonventes St. Anna in Prag, MS (2026) XIC. 1 fol. 284 A—291 B. A. behandelt neben der Herausgabe des Wortlautes der Liste die chronologische Frage (8—15), dann die Reihenfolge der Autoren im Vergleich zu den anderen Listen, die Abhängigkeit der Kataloge untereinander (28—76), endlich die Eigenart des neuentdeckten (72—83). Was sich alles an Konsequenzen aus dieser Entdeckung etwa für die Echtheitsfragen und für Biblio- und Biographie ergibt, muß die Zukunft zeigen.

Fasc. III: **Geschichte des Albertismus** Von G. Meerssemann O. P. Heft I: Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus. gr. 8° (208 S.) 1933. Fr. 40.—. M. zeigt in der Arbeit, daß die Geburtsstätte des Albertismus keineswegs, wie man bisher gern annahm, Köln, sondern Paris ist. M. kann sich dafür auf einen Brief des Heymericus de Campo an die Kölner Universitätsprofessoren berufen, worin letzterer mitteilt, er sei im Jahre 1423 nach Köln gekommen und habe dort Terministen (Nominalisten), Thomisten und Albertisten angetroffen, eine Dreiteilung von philosophischen Richtungen, die in Paris schon seit einiger Zeit bestehe. Dann führt er seinen Lehrer in Paris Johannes de Nova Domo (Neuhaus) als ausgesprochenen Albertisten an. Von diesem Albertisten gibt M. in der vorliegenden Arbeit den Traktat *De esse et essentia* erstmalig heraus (91—191). Gleichzeitig wird eine kurze Inhaltsangabe davon geboten, die erkennen läßt, wie scharf die Albertisten nicht bloß gegen die Nominalisten, sondern auch gegen die Thomisten vorgingen. In der Frage nach der Unterscheidung zwischen Sosein und Dasein in den Geschöpfen, der Kernfrage des ganzen Traktates, steht unser Albertist als ganz ausgesprochener Gegner der Realunterscheidung vor uns und zwar so sehr, daß er eine rein logische Unterscheidung (wir würden sagen eine *distinctio rationis rationantis*) vertritt. Diese Ansicht eines begeisterten Anhängers des hl. Albert kann nach M. insofern nicht über die Ansicht des großen Albert entscheiden, als in der betreffenden Quaestio kein einziges wörtliches Zitat vom Heiligen vorgebracht wird. Vielmehr glaubt M. aus diesem Fehlen eines solchen Textes schließen zu können, der Heilige sei darum kein Vertreter einer bloß begrifflichen Unterscheidung gewesen. Wenn er aber daraufhin geneigt ist, Albert zu einem Vertreter einer Realunterscheidung zu stempeln, so dürfte ein solcher Schluß zu voreilig gezogen sein. Erst müßte nachgewiesen werden, daß dem Heiligen eine objektiv fundierte Unterscheidung nicht genügte, erst dann wäre die Polemik gegen Pangerl und Pelster wirksam. Recht störend wirkt die Unmenge der Druckfehler. Im übrigen liefert die Arbeit besonders durch die genannte Neuausgabe einen wertvollen Beitrag zur Philosophiegeschichte des noch immer recht dunklen 15. Jahrhunderts.

Eléments de Philosophie. Von Jacques Maritain. II: L'Ordre des Concepts, 1: Petite Logique (Logique formelle). 8me éd., revue et corrigée. 8° (XI u. 355 S.) Paris 1933, Téqui. Fr. 24.50. — Diese Logik von Maritain hat die in der scholastischen Philosophie meist übliche Einteilung, wonach im ersten Kapitel vom Begriff und vom Wort als Zeichen des Begriffes und ganz kurz von Definition und Einteilung gehandelt wird, im zweiten Kapitel vom Urteil und vom Satz, im dritten Kapitel vom Beweis im allgemeinen, vom Syllogismus und von der Induktion. Eigentümlich ist aber M., daß er von dem Gegenstand, der bisher ausschließlich in der Kleinen Logik behandelt wurde, einen Teil, die sogenannte Große Logik abtrennt, die aber nicht wie bei so vielen anderen Kritik sein soll, sondern vielmehr als Vorbereitung auf die Kritik selbst gedacht ist. Soll die Kleine Logik die rein formale Seite unserer Denkoperationen ins Auge fassen, so hat es die Große Logik mehr mit der materiellen, gegenständlichen Seite derselben zu tun. Dabei ist freilich nicht recht einzusehen, wie sich diese sogenannte Große Logik von der Kritik reinlich scheiden lassen soll. Im übrigen ist M. ein ausge-

sprochener Verfechter der traditionellen Logik, aber, von der modernen Philosophie herkommend, weiß er den alten Formeln neues Leben einzuhauchen. Seine Darstellung zeigt, daß die „alte" Logik keineswegs überlebt ist, sie braucht nur mit neuzeitlichen Augen gesehen, erlebt und erfaßt zu werden.

Intuition und Wahrheitserkenntnis. Von Josef Santeler S. J. (Philosophie und Grenzwissenschaften IV, 1). gr. 8° (VIII u. 107 S.) Innsbruck 1934, Rauch. M 4.—. Die Schrift will eine rationale Begründung unserer wichtigsten natürlichen Erkenntnisse bieten und die Möglichkeit echt metaphysischen Erkennens dartun. Sie geht von dem Lichte aus, das in der Seele und im Bewußtsein leuchtet, das sich im intuitiven Erkennen kündet. Im Scheine dieses Lichtes werden sodann fortschreitend die immer komplizierteren Erkenntnisarten als wahrheitsspendend erwiesen, angefangen von den allgemeinen Begriffen bis hinauf zur Erfassung der Außenwelt, dem schlußfolgernden Denken und dem natürlichen Glauben. Die Arbeit beansprucht nicht, eine nach allen Seiten hin vollständig ausgebaute Erkenntnistheorie zu sein, aber sie möchte einen Beitrag zur Klärung der für eine gesunde Metaphysik grundlegendsten Fragen liefern und zwar von einem Standort aus, den auch ein unvoreingenommener Kantianer mit uns teilen kann und teilen wird.

Josef Santeler S. J.

The Problem of Error from Plato to Kant. A historical and critical study by Leo W. Keeler (Analecta Gregoriana 6). 8° (282 S.) Rom 1934, Pontificia Universitas Gregoriana. Lire 15.—. Der Professor der Philosophiegeschichte an der päpstlichen Universität zu Rom legt hier eine trefflich gearbeitete geschichtliche Untersuchung des Problems des irrigen Urteils vor und kommt zu dem reichlich mit Nachweisen gerechtfertigten Endurteil: das Problem des Irrens kann sich beklagen, von allen Philosophen mehr oder weniger stiefmütterlich behandelt worden zu sein. Fast jeder hat sich zwar mit dem Problem auseinandergesetzt, keiner aber hat es allseitig und endgültig einer Klärung entgegengebracht. Es lassen sich deutlich zwei Strömungen fixieren, die eine entquillt Aristoteles, die andere dem genialen Augustinus. Zwar geht der aristotelische Intellektualismus in den Analytiken soweit, den Irrtum ausschließlich der erkennenden Anlage des Menschen entspringen zu lassen, doch schon in der Topik und der Seelenlehre, namentlich aber in der Ethik wird dem Willen ein breites Einflußgebiet zugestanden, so daß im Urteil stillschweigend ein Komplex von Akten angenommen wird. Auf das Miteinanderarbeiten beider Vermögen, des Erkennens und des Wollens, geht Aristoteles nicht näher ein. Bei Augustin ist es nicht der Verstand eigentlich, der irrt, denn der steht unter Gottes besonderer Lichteinstrahlung; die Irrung wird veranlaßt durch den Sinn und namentlich den Willen. Irrtum ist eine Willensentartung. Am meisten durchgearbeitet erscheint das Problem bei Thomas, der das Geisteserbe des Aristoteles wie das des Augustinus übernimmt. Urteil ist nicht bloß eine aristotelische Verknüpfung zweier Inhalte, sondern überdies ein bejahender oder verneinender augustinischer „assent". Ob dieser Assent ein Akt für sich

ist, bleibt dahingestellt. Unter freiem Willenseinfluß steht er, falls das Bejahte oder Verneinte nicht klar genug erfaßt ist. Irrtümlich ist ein Urteil dann, wenn, was nur durch Willenseinfluß geschehen kann, der Assent einer falschen Ideenverknüpfung gespendet wird. Im Einklang mit diesem Lösungsvorschlag steht die Meinung des Verf.s: in error one has the act of assent, as it were, in isolation, there being no apprehension of what is assented to, with which to confuse it (IX; vgl. 278). Der Verf. kann sich zufrieden geben mit dem Ertrag seiner mühsamen Vorarbeiten: mit anerkennenswerter Meisterung des Stoffes ist es ihm gelungen, dem Problem helles Licht zuzuführen.

Welt und Zeit bei Augustin. Von Walter Verwiebe (Forschungen zur Geschichte d. Philosophie u. d. Pädagogik V, 3). 8° (IV u. 88 S.) Leipzig 1933, Felix Meiner. M 5.—. Das Zeiterlebnis hatte für Augustin nicht bloß jenes geheimnisvolle Etwas, das ihn zu einer der feinsinnigsten phychologischen Zerfaserungen dieses Erlebnisses anregte, es regte auch den Metaphysiker Augustinus an. Er sah den Zeitbegriff verwurzelt im kontingenten Sein. In der Zeit wird der Mangel an eigener Selbständigkeit, die Veränderlichkeit, die Hinfälligkeit des Seienden sichtbar, sie ist der Ausdruck für das Geschaffensein der Welt aus dem Nichts, ein Wegweiser zum Begriff und zur Wirklichkeit eines *creator*. Es ist eine gelehrte, von umfassender Kenntnis des augustinischen Schrifttums zeugende Arbeit, die sich hinter den wenigen Seiten verbirgt.

Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino. Vol. II: L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne. Von Amato Masnovo (Pubblicazioni della Università del S. Cuore. Scienze filosofiche 22). 8° (203 S.) Mailand 1934, Vita e Pensiero. Lire 15.—. In einem bereits erschienenen Band hat der gelehrte Verf. Wilhelms Aufstieg zu Gott dargelegt, im vorliegenden zweiten Band befaßt er sich mit seiner Lehre vom Ausgang der Welt aus Gott, in einem dritten Band, der folgen wird, soll die Auffassung des Pariser Bischofs von den gottentsprungenen Dingen und vor allem vom Menschen zur Behandlung kommen. Die feinsinnige Studie führt ein in den Kampf zwischen Kreatianismus und Emanatianismus und zeigt daß die Gegnerschaft, wider die sich Wilhelm zur Wehr setzt, im Gefolge des Avicenna steht. Aus dieser Schrift ergibt sich von neuem, wie die mittelalterlichen Schulen durch das Schrifttum der arabischen Philosophen gedanklich bereichert wurden, in wohltätigem wie auch in nachteiligem Sinne.

Cartesio. Von Francesco Olgiati (Pubblicazioni della Università Cattolica del S. Cuore. Scienze filosofiche 20). 8° (329 S.) Mailand 1934, Vita e Pensiero. Lire 20.—. Kaum einer der modernen Denker erscheint der Nachwelt in so zwiespältigem Licht wie Descartes. Dies veranlaßt den Mailänder Professor der neueren Philosophiegeschichte in dem vorliegenden vortrefflichen Werk, die Seele der cartesischen Philosophie zu suchen. Er findet sie darin, daß Descartes die Wirklichkeit als Erscheinung wertet, als Bewußtseinsobjekt, nicht zwar als ein sinnlich erfahrenes, wie es die Empiristen vorhatten, sondern als ein klar und deutlich gedachtes Objekt des bewußten Ich. Damit rückt die cartesische Philosophie zwischen die antike und die kantische Philosophie ein: wenn die alte Philosophie die „Metaphysik des Seins" gewesen ist und die kantische sich als die „Metaphysik des Subjektes"

kennzeichnet, so kennzeichnet sich die cartesische als eine „Metaphysik des Objektes". Zu ihrer Benennung schlägt er den Ausdruck „fenomenismo razionalistico" vor. Mit großem literarischen Aufwand zeigt der Verf., wie zwiespältig Descartes als religiös denkender Mensch, als Metaphysiker und als Erkenntnistheoretiker von der Gegenwart beurteilt wird. Dieser Darlegung dienen die ersten drei Kapitel der Schrift. In einem vierten zeigt sich, daß sich die divergente Auffassungsweise, die D. heute noch erfährt, vom Urgedanken des Fenomenismo mühelos begreifen läßt, daß er, tief religiös, wie er ist, dennoch einen religiös ungenügenden Eindruck hinterlassen, ja als „le grand péché français", wie ihn Maritain nannte, erscheinen kann. So begreift man auch, daß er, obgleich er exakte Wissenschaft und Metaphysik aufs innigste verknüpft, doch als reiner Mathematiker und rein exakter Forscher gelten mag, ja daß er selbst als Jünger des idealistischen Flügels angefordert wird, obzwar seine Erkenntnislehre durchaus den Boden des Erkenntnisrealismus bezogen hat. Gewisse Ansätze in seiner Lehre lassen es allerdings zu, daß sie unter einer späteren Fortbildung zum Idealismus umgebogen werden können, so daß das Erkennen vom denkenden Ich und den gedachten Phänomenen nicht bloß den Ausgang nimmt, sondern ganz darin verhaftet bleibt, daß Sein und Denken in eins verschmilzt und ein vom Denken wieder gelöstes Sein geradezu als eine Abstraktion anmutet. Wer indes Descartes in solcher Auffassung nimmt, trägt ihn aus der Geschichte in die Legende. Daß vom Urgedanken des Fenomenismo sich die gesamte Lebensart des Franzosen mühelos in stimmigster Einheitlichkeit und überwältigender Einfachheit darstellen läßt, verspricht der Verf. in einem später erscheinenden Band darzustellen.

Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Par Josef Iwanicki. 8° (319 S.) Paris 1933, J. Vrin. — Eine Zeitlang hat Leibniz, dem Geist seiner Zeit huldigend, die Weltanschauung der Materialisten und Atomisten geteilt. Es war der junge Leibniz, den die mechanistische Sehweise berückte. Reifer geworden, sah er die Unmöglichkeit dieses Standpunktes ein. Mit Mechanik allein, also mit Ausschluß Gottes, läßt sich die Welt nicht erklären. Um seine eigene Gottesüberzeugung seiner Zeit verständlich zu machen, kam es, daß er zunächst ausschließlich auf aposteriorischem Weg zu Gott geschritten ist. Es sind, wie der Verf. mit wissenschaftlicher Klarheit und Gediegenheit festgestellt hat, in diesem Sinne zwei Schriften verfaßt. Die *Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta* stützt sich auf die Bewegung, in der sich die Körper und Atome befinden, die *Confessio naturae contra atheistas* stützt sich darauf, daß die jeweilige Größe, Gestalt, Dichte und Bewegtheit nicht im innersten Wesen eines Dinges verwurzelt sind, sondern von außen stammen müssen, In beiden Argumenten erstrebt er, die geometrische Methode für die Theologie fruchtbar zu machen: *in ipsa theologia mathematicum agebam.* Dann wieder ist es das Dasein der Dinge oder ihr Möglichsein, dann das finale Aufeinanderbezogensein der Dinge, das Gottes Dasein erfordert. Ursprünglich hat er an einen apriorischen Gottesnachweis nicht denken wollen, er hielt ihn für verfehlt. Von 1675 an jedoch anerkannte er auch dessen Gültigkeit. Die cartesische Aufmachung jedoch erschien ihm ungenügend, weil sie die Widerspruchlosigkeit des Gedankens eines *ens perfectissimum* nicht

bewies, sondern bloß voraussetzte. Er selbst hat den ontologischen Beweis zweimal skizziert, einmal 1676 in Gegenwart Spinozas, mit dem er darüber stritt, dann 1678 in einem Schreiben an Huthfeld. Leibniz war es mit seinen Gottesnachweisen todtiefer Ernst. Er tat es nicht, um mit diesem Kapitel etwa bloß sein System abzurunden. Er tat es aus innerstem Bedürfnis, Gott seiner Zeit gegenüber zu vertreten. Ja, er dachte sogar daran, zu diesem Behufe eine apologetische Gesellschaft zu gründen, etwa „*exemplo Jesuitarum*", ein Plan, der sich wieder zerschlug. Der Verf. hat mit Aufbietung großer Erudition und durchaus zuverlässiger Genauigkeit ein achtunggebietendes Werk geschaffen. Wer weiß, wie schwer es ist, mit dem Leibnizschen Schrifttum zu arbeiten, wird ihm besonderen Dank wissen.

Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. Pubblicazione a cura della facoltà di filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Rivista di Filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al vol. XXV). 8° (210 S.) Mailand 1934, Vita e Pensiero. Lire 12.—. Es ist eine Reihe von zehn gelehrten Arbeiten, begleitet von einem einführenden Wort Gemellis, die anläßlich der dritten Jahrhundertfeier des Weisen von Haag sich mit Spinozas Leben und Lehre befassen. Es wird Spinoza einer Reihe von Denkern gegenübergestellt, so dem Cusaner, dann Kant und Schopenhauer. Es wird seine Substanzlehre verglichen mit jener des Aquinaten, seine Physik mit der Physik von heute, seine Erkenntnislehre mit dem gegenwärtigen Idealismus. Von besonderer Bedeutung erscheint die Studie über die Aporien des Panlogismus, worin Spinoza und Hegel eine gewisse Verwandtschaft haben. Schließlich wird der Beziehung zwischen Spinozas Leben und Denken ein Augenmerk geschenkt. Es ist eine wertvolle Gabe, die uns die Mailänder Rivista di Filosofia neo-scolastica beschert.

Schellings positive Philosophie. Ihr Werden und Wesen. (Diss. der Philos. Fakultät der Staats-Univ. Freiburg-Schweiz.) Von Christoph Ertel. 8° (197 S.) Limburg a. Lahn 1933, Pallotiner-Verlag. — Eine treffliche, aufschlußreiche Arbeit über die letzte philosophische Phase Schellings. Nach der Ansicht Schellings muß eine Philosophie zuerst Gottes Wirklichkeit begründen, damit von ihm aus die wirkliche Welt in ihrer ganzen Weite verständlich werden kann. Eine Philosophie erfüllt aber den ihr aufgegebenen Gottesnachweis erst dann, wenn sie jenen Gott nachweist, den das religiöse Bewußtsein des Menschen verlangt. Solange Gott nur ein gedachtes Wesen ist, bleibt das religiöse Bedürfnis unbefriedigt. Das religiöse Bewußtsein verlangt einen wirklichen, handelnden, persönlichen Gott. Weil sämtliche Philosophien bisher, selbst mit Einschluß seiner eigenen bis zur „Naturphilosophie" von 1821 gediehenen Philosophie, diesbezüglich nichts über das Wirkliche, die Existenz, das Positive ausmachten, sind sämtliche Philosophien als negative Philosophie anzusprechen. Wohl laufen in der Geschichte des Denkens neben negativen auch positive Strömungen nebeneinander her, allein erst Schelling will es gelungen sein, eine säuberliche Scheidung vorzunehmen und daraufhin eine vollendete positive Philosophie erstellt zu haben. Es geschah erstmals in den Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie, größtenteils dem Jahre 1827 entstammend, daß sich Schellings Philosophie vom absoluten Idealismus des Indentitätsystemes zu einem realistisch

unterbauten Denken umbog. Mit wohltuender Klarheit verfolgt der Verf. das historische Werden der positiven, auf das Existente hingerichteten Philosophie und untersucht sodann ihr Wesen, das er dahin formuliert, daß sie „vom absoluten Prius, hypothetisch als Gott gesetzt, die gesamte wirkliche Welt ihrer Möglichkeit nach ableitet, sie an Hand der Erfahrung als wirklichseiend aufzeigt und damit das nur hypothetisch als Gott gesetzte Prius als tatsächlich Gott seiend nachweist" (158). War die negative Philosophie bisher der Apriorismus des Empirischen, so ist die positive Philosophie der Empirismus des Apriorischen, insofern sie das Prius *per posterius* als Gott seiend erweist.

Arturo Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere. Von Umberto A. Padovani (Pubblicazioni della Università Cattolica del S. Cuore. Scienze filosofiche 21). 8° (214 S.) Mailand 1934, Vita e Pensiero. Lire 15.—. Unter Heranziehung deutscher, französischer, englischer wie italienischer Literatur, die über den Weisen von Frankfurt erschienen ist, schildert der Verf. zunächst im Kapitel „Cittadino del mondo" Schopenhauers geistige Umwelt, wie sich aus dem kantischen Idealismus und der europäischen Weltschmerzliteratur sein pessimistischer Irrationalismus entwickelt und die Querstellung zu Hegel ergeben hat. Den Verstand, dem Hegel eine dominierende Stellung zuwies, sieht Schopenhauer als eine abgeleitete Erscheinung gegenüber der Urwirklichkeit des blindwaltenden Willens. Daß er tatsächlich blind waltet, zeigen uns unaufhörlich die Dysteleologien des Lebens. Der Voluntarismus lag bereits in der Zeit, schon Fichtes Ich war Wille, jedoch verstandesdurchleuchtet, mit dem Verstand einsgesetzt. Auch Schellings Wille ist ein Urding, das dem Werden des Verstandes vorhergeht, doch erstrebt es den Übergang ins Rationale als sein aufgegebenes Ziel, während Schopenhauers Wille bei der Weiterentwicklung zum Verstand, solange der Verstand dem Willen unterstellt ist, zunächst zwar ein Mittel hat, sich in Erscheinungen zu realisieren, sobald sich der Verstand jedoch verselbständigen will, ins Unwirkliche vergeht. Schopenhauers originelle Tat liegt darin, daß er dem Voluntarismus seiner Zeit das Zeichen des Irrationalismus und Pessimismus aufdrückt. Mit viel Geschick weist der Verf. nach, daß nicht bloß Indien, sondern vor allem die Ethik und die Aszese des Christentums auf Schopenhauer weitgehenden Einfluß genommen hat. Ergriffen steht Sch. vor der Gestalt des Gekreuzigten, er bewundert das Evangelium, den ernsten Augustinismus, erblickt in Franz von Assisi einen Buddha des Abendlandes, bewundert die spanische hl. Teresa, sowie die deutsche Elisabeth, deren Leben er sowohl aus Montalembert als aus Chateaubriand studiert, vor allem hat es ihm das Dogma der ererbten Urschuld angetan. Schade nur, daß er dem Christentum wohl die herbe Lebensauffassung, selbst die herbe Aszese, nicht aber auch die erhebende theistische Lösung des Lebensdüsters entnimmt. Wohl anerkennt auch er in leidvollem Entsagen eine Befreiung von Übel und Schmerz, mithin eine Erlösung, nur ist sie nicht im Sinne des Christentums erfaßt, sondern dem Menschen und seinem Wollen überlassen. In einem zweiten Kapitel, betitelt „Vita meditatio mortis", wird der äußere Lebenslauf wie die innere Charakterisierung des Philosophen gegeben, im dritten und letzten, benannt „Lo scrittore ideale", wird das Schrifttum geschildert und werden die größten aus seinen Jüngern bedacht, Wagner, Nietzsche,

Ed. von Hartmann sowie Paul Deussen. Der Verf. ist durchwegs bestrebt, möglichst sympathische Züge dem Behandelten abzugewinnen und rühmt ihn als Erzieher zu Ernst und Lebensstrenge angesichts einer verweichlichten Zeit. „Schopenhauer è un educatore, non pel suo systema del mondo, ma per il suo giudizio sul mondo". Zwei weitere Bände werden folgen.

Otto Pohley S. J.

Einführung in die Philosophie der Kunst. Von Heinrich Lützeler (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik 14). gr. 8° (VI u. 95 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 4.—. Die ersten Lieferungen dieses neuen philosophischen Handbuches, dessen Erscheinen wir freudig begrüßen, stellen ihm einen ehrenvollen Platz neben seinen Gefährten in Aussicht. In der vorliegenden Abteilung wird nicht eine philosophische Betrachtung des Schönen, sondern eine Philosophie der Kunst gegeben, die drei große Problemkreise in sich schließt: das Werk an sich, das Schaffen von Werken und das Erfassen von Werken. Dabei kommt dem Werk an sich der Primat zu, weil ja das Schaffen und Erfassen wesentlich auf das Werk selbst bezogen ist. Im Vergleich zweifelsfreier Kunstwerke mit den Gebilden der Natur und den Erzeugnissen der Wissenschaft wird der eigentliche Gegenstand der Kunst herausgearbeitet, wobei zugleich der wesentliche Unterschied von den „Fertigkeiten" sichtbar wird. Es zeigt sich, „daß die Kunst getragen ist vom Menschen als geistiger Person, die dem Werk ein einheitliches Gesetz gibt; das einheitliche Gesetz ist als Verleiblichung eines überindividuell stimmungshaften Sinngehaltes zu verstehen. Auf Grund dieser Art unterscheidet sich die Kunst vom Gerät, von Pflanzen und Tieren, von Steinen und Bergen, von wissenschaftlichen und philosophischen Gebilden" (15). Seinen Ausdruck findet dieser Sinn in der Form, die nicht willkürlich und zufällig sein darf, sondern mit dem Grundgehalt des Werkes in notwendigem Zusammenhang stehen muß. Dadurch gibt sie dem Gegenstand der Kunst seine Eindeutigkeit. Vom Sinngesetz der Kunst ist auch die Wahl und Verarbeitung des Werkstoffes geleitet: die Idee soll gleichsam in den Stoff gebannt werden derart, daß jedes Element des Werkes sie kündet, und zwar in solcher Einheit und Ordnung, daß „das Werk in keiner Weise mehr ergänzungs- oder überhaupt veränderungsbedürftig erscheint, ja wo jedes Hinzufügen oder Wegnehmen oder Umstellen Chaotik zur Folge hätte" (39). — Die mehr metaphysischen Erörterungen des 13. Kapitels „Die Kunst und das absolute Sein" bleiben hinter der vorausgehenden methodisch und inhaltlich vorzüglichen Darstellung zurück.

Die Natur und der Mensch in ihr. Von Vinzenz Rüfner (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, hrsg. von Th. Steinbüchel, Abt. 10). gr. 8° (82 S.) Bonn 1934, Hanstein M 2.60. — In drei Kapiteln — die anorganische Natur, die Lebewelt, die Seinsstufen des Lebens (Pflanze, Tier, Mensch) — behandelt der Verf. in ständigem Anschluß an eine reiche Erfahrungsgrundlage einen großen Teil der Fragen, die in den Lehrbüchern der Kosmologie zur Sprache kommen. Einleitend wird auf den Unterschied von Naturwissenschaft und Naturphilosophie hingewiesen, die sich gegenseitig ergänzen müssen zu einer adäquaten Erfassung der Natur, die über

die bloße Tatsachenfeststellung hinaus zu einem Wesensverständnis und zu einem Gesamtweltbild vordringen will. Dabei wird mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Methode der Physik mit ihrer mathematisch-quantitativen Bestimmung der Dinge wesentliche Seiten der Wirklichkeit außerhalb ihres Blickfeldes liegen läßt. Darum bedarf sie vor allem in der Erforschung der Lebewelt der Ergänzung durch die philosophische Betrachtungsweise, welche die Teleologie, das Formprinzip und die Bedeutung der Ganzheit des Organismus zur Geltung kommen läßt. — Es wirkt sehr überraschend, wenn der Verf. nach einer soliden Kritik der darwinistischen Abstammungslehre die Entwicklung des Menschen sich in einer entgegengesetzten Richtung vollziehen läßt. „Nicht der Mensch ist aus dem Tierreiche ableitbar, sondern alle Wirbeltiere lassen sich ausnahmslos, und zwar die fossilen wie auch die jetzt lebenden, aus der einfachen Menschenform ableiten. Nicht aber läßt sich der Mensch, dessen mangelnde Spezialisierung ganz einzigartig in der gesamten Lebewelt dasteht, aus dem jeweils aufs genaueste spezialisierten Tier herleiten" (75). Wir hätten darnach das Leben als die Veränderung eines und desselben Urtypus anzusehen, der den Menschen zum innerlichen Ziel hat. Daraus wird die Behauptung verständlich, daß der Mensch schon längst vor der Eiszeit vorhanden war, wenn auch nicht gerade in seiner heutigen Gestalt, worauf nach dem Verf. die Sagenwelt der Menschheit, z. B. die Polyphemgeschichte der Odyssee, hinweist. Gewiß läßt sich nicht ohne weiteres eine apriorische Unmöglichkeit behaupten, aber das gibt der erwähnten These noch keine Berechtigung, wenn sie nicht durch aposteriorische Gründe wenigstens wahrscheinlich gemacht wird. Daran fehlt es aber. Dieselbe Bemerkung gilt auch für die „Möglichkeit", daß sich die Tierseele bzw. die „Entelechie" beim Tode „in ein uns unbekanntes Reich zurückzieht" (70). — Trotz dieser kleinen Ausstellungen möchte ich die tüchtige Arbeit sehr empfehlen.

Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards. Von Bernhard Meerpohl (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 30). 8° (XII u. 131 S.) Würzburg 1934, Becker. M 3.—. Drei Fragen legt sich der Verf. zur Beantwortung vor: 1. In welchem Zusammenhang steht das Problem der Verzweiflung mit dem Gesamtwerk K.s? — 2. In welchen Formen und Stufen tritt die Verzweiflung in Erscheinung? — 3. Welches ist deren tieferer, metaphysischer Sinn? Auf die erste Frage antworten die Ausführungen des 2. und 3. Kapitels über die Anthropologie und Existenzialdialektik sowie den Personbegriff K.s. Vorausgeschickt wird eine Einführung in die Methode der Kierkegaard-Forschung. Die zweite und dritte Frage umfassen das eigentliche Thema der Arbeit und erhalten im 4. und 5. Kapitel ihre Lösung. Die Verzweiflung besteht nach K. in dem „Nicht-er-selbst-werden des Menschen" (44), in dem „Ausweichen des Menschen vor der Aufgabe, die ihm durch seine Existenz gesetzt ist" (78). Sie wird im sinnlich-geistigen Wesen des Menschen verankert, der vor allem als geistig-freie Person bewußt das werden soll, was er ontisch ist. Genauer besehen läge die Ermöglichung der Verzweiflung letzthin nicht so sehr in der sinnlich-geistigen Doppelnatur des Menschen als in seiner Geschöpflichkeit. Der Mensch geht — nach K. in irrationalen Sprüngen — durch verschiedene Existenzstadien hindurch. Der unmittelbare Mensch, der Ästhetiker, wird

sich der Bedeutung seines Daseins nicht bewußt und befindet sich eben dadurch schon in einem, wenn auch nicht klar bewußten, aber deshalb nicht weniger gefährlichen Zustand der Verzweiflung. Wird sich der Mensch der Aufgabe bewußt, das „Ewige" als Sittliches im Sinn des Allgemein-Menschlichen zu verwirklichen, dann tritt er in das ethische Stadium ein; im religiösen Stadium befindet er sich, wenn er mit dem „Ewigen" die Vorstellung von Gott verbindet. Je nachdem der Mensch mehr oder weniger bewußt von der Erfüllung seiner sittlich-religiösen Aufgabe abweicht und dabei die eine oder die andere Seite seines Wesens mehr oder weniger vernachlässigt bzw. überspitzt, ergeben sich auch die verschiedenen Formen und Stufen der Verzweiflung. Zu beachten ist dabei die starke Betonung der Freiwilligkeit des Zustandes der Verzweiflung, der sich steigern kann bis zum Trotz gegen Gott, aber auch vollkommen überwunden wird, wenn der Mensch sich durchringt zur bewußten, vollen und entschiedenen Anerkennung seiner Geschöpflichkeit. — Die Arbeit bildet eine gute Einführung in die Hauptprobleme der Philosophie K.s.

Einführung in die Philosophie. III: Einführung in die Erkenntnistheorie. Von Felix Budde. 8° (160 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 2.40. — Der Verf. ist mit Recht der Überzeugung, daß die aristotelisch-scholastische Philosophie auch zur Behandlung der schwierigen erkenntnistheoretischen Fragen noch immer die besten Grundlagen bietet. Der erste und ausführlichste Teil des Büchleins (12—118) ist dem Gültigkeitsproblem gewidmet und erörtert neben den allgemeinen Fragen wie Wesen, Sicherheit, Objekt, Wahrheit der Erkenntnis, eingehend auch die Einzelobjekte des Erkennens (Kausalität, Finalität, Innenwelt und Außenwelt, Substanz usw.). Im zweiten Teil (118—156) wird der psychologische Vorgang des Erkennens beschrieben mit besonderer Berücksichtigung der Erkenntnis der Außenwelt, wobei sich der Verf. nachdrücklich für die Objektivität der sekundären Sinnesqualitäten einsetzt. Im dritten Teil (157—158) wird das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt als die unmittelbare Ursache, Gott als letzte Ursache beider und damit auch ihrer gegenseitigen Zuordnung, als letzter Grund und Ursprung des Erkennens hingestellt. — Die Darstellung ist auch bei schwierigen Fragen klar und verständlich und zum selbständigen Nachdenken anregend. Der Leser wird nicht mit Problemen überschüttet, sondern mit solid begründeten Erkenntnissen bereichert. — S. 27 wird von der objektiven Evidenz gesagt, daß sie den Verstand zur Zustimmung nötige. Es sollte hier, entsprechend der ganzen Einteilung, unterschieden werden zwischen dem logischen Recht und dem psychologischen Zustandekommen der Zustimmung. Dann würde ersichtlich, daß es auch eine logisch berechtigte Zustimmung geben kann, die, psychologisch betrachtet, mit Freiheit gesetzt wird. Diese Frage hat grundsätzlich große Bedeutung, z. B. bei der Gotteserkenntnis, Feststellung der Offenbarungstatsache usw., und sollte daher gerade in einer solchen Einführung nicht übersehen werden.

Le Blondélisme. Von Fr. Taymans d'Eypernon S. J. (Museum Lessianum, section philosophique 15). 8° (189 S.) Louvain 1933, Museum Lessianum. Fr. 32.—. Der Verf. gibt im 1. Kapitel einen Aufriß der Methode und des Inhaltes der Philosophie der *Action*. Die letztere drängt sich

uns als Gegebenheit auf und zwar derart, daß sie nicht geleugnet werden kann, ohne in dieser Leugnung selbst — die ja doch wiederum durch eine Tat geschehen muß — einschlußweise bejaht zu werden. Dieses Phänomen erfordert eine zureichende Erklärung, die nicht durch das Nichts erfolgen kann — wir können das letztere ja nur denken durch die Leugnung des Seins und nicht anstreben außer unter der Voraussetzung, daß es besser sei als das erfahrene Sein —, sondern nur durch eine positive Lösung. Wenn auch unser Erkennen und Wollen — gebend und empfangend — sich über die sinnlichen Phänomene hinauserstreckt und erweitert auf die ganze kontingente Welt der Dinge und Menschen, so findet es darin doch nicht seine letzte Erfüllung, sondern nur im transzendenten, notwendigen und einzigen unendlichen Sein. Der tatsächlich zum übernatürlichen Ziel bestimmte Mensch findet nur in Gott, der sich ihm offenbart und ihn durch seine Gnade mannigfach berührt und für den er sich frei entscheiden muß, seine allseitige Vollendung. Die folgenden Kapitel behandeln einige besondere Probleme der Philosophie Bl.s: die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Entscheidung, die „Kritik des Lebens", den Unterschied gegenüber Bergson und endlich das Problem der katholischen Philosophie, in die sich das System Bl.s nach der Darstellung des Verf.s harmonisch einreiht. Ein Anhang über die Terminologie Bl.s bietet eine erwünschte Hilfe für das Verständnis. — Es unterliegt jedenfalls keinem Zweifel, daß Bl. eine Reihe von Problemen aufgegriffen hat, die die moderne Philosophie in Atem halten, und eine Auseinandersetzung mit denselben ist gewiß auch eine Aufgabe der scholastischen Philosophie.

Congrès des Lecteurs des Provinces franciscaines de la langue française. (La France Franciscaine 16 [1933] 1—256). Paris. — Diese interessante und wertvolle Veröffentlichung über den 3. Kongreß der Philosophie- und Theologielektoren der Franziskanerprovinzen des französischen Sprachgebietes bringt im 1. Teil (9—32) den Bericht über die 6 Plenarsitzungen am 23.—25. August 1932 zu Brive. Daran reihen sich vier Referate (33—244) und eine kurze Mitteilung (245—254) über die Beratungen in den Sektionen (Hl. Schrift, Dogmatik mit Kirchengeschichte und Philosophie), die sich hauptsächlich mit praktischen Unterrichtsfragen befaßten. Von den ausführlichen Referaten handelte das erste über die Methode und den Lehrinhalt der Predigten des hl. Antonius von Padua; im zweiten entwirft Belmond eine Synthese der skotistischen Philosophie unter dem Leitgedanken des Seinsbegriffes, seiner Allgemeinheit, Transzendentalität und logischen Univozität; das unendliche und das endliche Sein mit allen seinen Verzweigungen wird von dieser Seinsphilosophie umspannt. Der Verf. sucht vor allem das Gemeinsame hervorzuheben ohne indes die wesentlichen Unterschiede zu übersehen. Wir haben in allen scholastischen Schulen verschiedene Realisierungen einer Philosophie des Seins vor uns. Das theologische Referat versucht eine ähnliche Synthese der Theologie des Scotus unter dem Gesichtspunkt der Liebe, die das einigende Band ist in Gott und sein Leitmotiv in seinem Wirken nach außen. Es wird dabei nur die übernatürliche Ordnung berücksichtigt: Christus, Maria, unsere Vorherbestimmung in Christus als sein *corpus mysticum* und die Wiedergutmachung des Sündenfalles durch die Erlösung. Das letzte Referat entwickelt an Hand der Studienordnung

des Franziskanerordens vom Jahre 1927 die Anforderungen, die an das Amt und die Person der Lektors gestellt werden, der würdige Ausspender und Verwalter der heiligen Geheimnisse Gottes heranbilden soll. — Das Buch gibt Zeugnis von dem regen wissenschaftlichen Geist in den französischen Franziskanerprovinzen und ihrer sehr begrüßenswerten intensiven Beschäftigung mit der Lehre des *Doctor subtilis*.

La philosophie religieuse de Kant. Von Bernard Jansen, traduit et adapté de l'allemand par Pierre Chaillet. 8° (184 S.) Paris 1934, Vrin. — Die in dieser Zeitschrift (54 [1930] 121) bereits angezeigte Arbeit J.s über die Religionsphilosophie K.s hat erfreulicherweise eine tüchtige französische Bearbeitung gefunden. Sie beschränkt sich auf den geschichtlichen Teil der Schrift J.s und sucht ihn, unbeschadet der treuen Wiedergabe der Gedanken des Autors, für den französischen Leserkreis möglichst fruchtreich zu machen. Dazu ist die Einteilung etwas übersichtlicher gegliedert, sind Zitate ab und zu ausführlicher wiedergegeben und vor allem reiche Literaturangaben in den Fußnoten untergebracht, wobei das deutsche Schrifttum bis in die jüngste Gegenwart ausgiebig berücksichtigt wurde.

Lorenz Fuetscher S. J.

Alberts des Großen Lehre vom natürlichen Gotteswissen. Von Karl Schmieder C. S. Sp. gr. 8° (XII u. 178 S.) Freiburg 1932, Herder. M 3.—. — Als allgemeine Orientierungspunkte für die genetische Darstellung der Gotteslehre Alberts wählt der Verf. die augustinische und die aristotelische Gedankenwelt. Das I. Buch behandelt die psychologischen, logischen und dinglichen Voraussetzungen der natürlichen Gotteserkenntnis. Das II. Buch zeigt, wie Albert vom natürlichen Wissen um Gottes Dasein dachte, während im III. Buch dieselbe Frage in bezug auf Gottes Sosein erörtert wird. Mit viel Sorgfalt ist auf die reinliche Scheidung der einzelnen Teilprobleme Bedacht genommen, wie auch auf Klarheit und Kürze der Darstellung. Regelmäßig wird den Anschauungen Alberts eine Skizze der Auffassungen vor Albert vorausgeschickt. Im einzelnen sei folgendes hervorgehoben. Eine unmittelbare natürliche Schau der göttlichen Wesenheit lehnt A. ab. Wohl aber glaubt er in seiner ersten Schaffenszeit, daß der Satz „Gott existiert" dem Gelehrten schon durch bloße Einsicht in seinen gedanklichen Inhalt eine genügende Gewißheit vom Dasein Gottes biete; ein Begriffsrealismus, den der hl. Lehrer in seinen späteren Jahren aufgegeben hat. Abgesehen davon unterscheidet A. zwei Wege zu Gott: ein unmittelbares, intuitives Erfassen seines Daseins und ein mittelbares Wissen. Das erstere, dem die Klarheit begrifflicher Schärfe mangelt, wird gekennzeichnet als „ein unwillkürliches und unmittelbares Anrühren des Seinsbereiches Gottes . . . ein Eingetauchtsein, ein völliges Versunkensein des Menschengeistes in das unendliche Meer des Jenseits" (77). Aber auch die „Gottesbeweise" seiner früheren Zeit stehen noch ganz unter dem Einfluß der traditionellen augustinischen Schulrichtung, sie sind nicht sosehr strenge Daseinsbeweise als vielmehr Soseinserklärungen unter stillschweigender Voraussetzung der Geschöpflichkeit der Welt. Später jedoch wird die ursächliche Denkweise der aristotelischen Richtung maßgebend für die Gestaltung eigentlicher Daseins-

beweise. Im Ganzen läßt die Untersuchung Albert als den „Drehpunkt" der großen Geisteswende von einem mehr intuitiven Idealismus der Frühscholastik zu einer mehr nüchtern-empirischen Denkweise des vordringenden Aristotelismus erscheinen.

„Ich" ein Gottesbeweis. Den Un-glaubensgenossen von einst gewidmet von Rose Oldenbourg. 8° (44 S.) Freiburg 1933, Herder. M —.80. — Nicht ein strenger Gottesbeweis im herkömmlichen Sinn der Philosophie wird hier vorgelegt. Denn von Anfang an erscheint das Dasein Gottes, ja sogar seine Dreifaltigkeit logisch vorausgesetzt. Vielmehr ist es der Verf. offensichtlich darum zu tun, aus dem, was ihr im Licht des Glaubens aufgegangen ist über Schöpfer und Geschöpf, nun auch den „Un-glaubensgenossen von einst" mitzuteilen. Gleichnisse Gottes im Menschen werden sichtbar gemacht (bewußtes Vernunfterkennen, Willensfreiheit, Liebe, Schöpferisches, Ich), die jedem Gutgewillten Wegweisung und Hilfe sein können, um groß denken zu lernen von Gottes Wesen und sich so zu befestigen auch im Bekenntnis zu seinem Dasein.

Das Ethos der Gegenwart. Von Siegfried Behn (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik 12). gr. 8° (77 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 2.50, kart. M 2.70. — Unter dem Ethos einer Epoche versteht der Verf. ihre „willensbereite Gesinnung zur Auslese von Gütern, Zielen, Normen und Werten, denen die Ethik ihren unverrückbaren Rang (Werteswert) unverbrüchlich zuweist" (5). Das Ethos der Gegenwart nun gründet sich nicht sosehr auf Deduktion verpflichtender Normen, als vielmehr auf eine Schau der Werte, unter denen der Edelwert am meisten bevorzugt wird. Als edel gilt „nicht das ungefährdete Leben, sondern das bedrohte und trotzende Leben, das kämpfende und leidende Leben, das sich noch in der Vernichtung nicht aufgibt" (8). So ergibt sich ein kämpferisches Ethos. Der Werte, die er zu verwirklichen gesonnen ist, bemächtigt sich der Mensch der Gegenwart in der „fühlenden Witterung (emotionalen Ästimation) des sich strömend erneuernden Lebens" (7), in einem „Lebensgefühl", bei dem jedoch Intellekt und Wille mitbeteiligt sein müssen. Wurzel des Willenseinschlages ist „relativ unterbewußter Drang" (49), wie ja überhaupt die vitalen Wurzeln der Willenshaltungen des Menschen in den „unentfalteten Uraffekten", im „Urdrang" liegen (21). Die Einsicht aber dringt bei solcher „Witterung" unbeirrt ein in relativ überbewußte Sphären. — In trefflichen kritischen Bemerkungen zeigt alsdann der Verf., wie dieses Ethos der Gegenwart an drei verhängnisvollen Einseitigkeiten krankt: der Edelwert, ein hoher Wert, wird umgedeutet zum absoluten Wert, wodurch ein Überschwang des ungezügelten Lebens geweckt wird; man beschränkt sich einseitig auf eine Wertethik unter Vernachlässigung der Güter- und Normethik; man verschließt sich dem Geheimnis der Sünde und der Notwendigkeit der Buße. Es bedürfte also dieses Ethos durchaus der Ergänzung und Läuterung durch den Leitwert des Heiligen, der freilich wenig geschätzt wird (namentlich in den Tugenden der Demut und der geistigen Liebe). Anderseits läßt ein Vergleich mit den Lehren von *Quadragesimo anno* auch positive sittliche Triebkräfte im Ethos der Gegenwart sichtbar werden. Nicht ganz befriedigen wohl die kurzen Andeutungen über eine Wiederbelebung des deutschen

Idealismus, für die der Verf. eintritt. Vielleicht könnte zum Schluß ein Ergebnis der kritischen Untersuchung noch deutlicher herausgestellt werden: die Notwendigkeit der theistischen Metaphysik als Voraussetzung für den folgerichtigen Aufbau einer wahrhaft normativen Ethik, die jeden Relativismus überwindend, den unbedingten Wert und vor allem den unbedingten Pflichtcharakter des Sittlichen wahren und begründen will.

Teoria degli atti umani. Von Andrea Oddone S. J. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore VII 5). 8° (VII u. 262 S.) Milano 1933, Società editrice „Vita e Pensiero". L 15.—. Der Verf. bietet hier eine außerordentlich klare und für Gebildete gemeinverständliche Darstellung der Lehre von den menschlichen Handlungen und zwar zunächst nach den in der scholastischen Moralphilosophie üblichen Gesichtspunkten: ihre psychologische und ethische Seite, ihre Zielbestimmung, ihre Regelung durch Gesetz und Gewissen. Dabei wird jeweils gesondert behandelt, was in der übernatürlichen Lebensordnung dazukommt: Gnade und übernatürliches Endziel, mosaisches, evangelisches, kirchliches Gesetz. Glücklicher wäre es vielleicht gewesen, die Lehre vom letzten Ziel der Erörterung über die Sittlichkeit unserer Handlungen vorauszuschicken. Als *norma moralitatis proxima* bezeichnet der Verf. das richtige praktische Vernunfturteil (sowohl über das allgemeine Gesetz als auch über dessen Anwendung auf die konkrete Situation) (103), als *regula remota, suprema* die *lex aeterna.* Zu größerer Klarheit hätte da beitragen können die Unterscheidung zwischen *norma manifestativa* (die uns einen Akt in seiner ethischen Qualität erkennen läßt) und *norma constitutiva* (an der sich die ethische Qualität eines Aktes letzten Endes entscheidet unabhängig von unserem Denken). Die Beschreibung des unüberwindlich irrigen Gewissens (249) bestimmt dasselbe wohl nicht eindeutig, wenn nicht zwei Arten von *ignorantia invincibilis* scharf auseinandergehalten werden. Es gibt eine Unwissenheit, die mir als solche bewußt ist; sie ist unüberwindlich, wenn ich trotz aller entsprechenden Bemühung keinen Weg zur Klärung der Frage finde. Eine solche „unüberwindliche" Unwissenheit macht das Gewissen keineswegs zu einem unüberwindlich irrigen, sondern zu einem zweifelnden. Es kann aber auch eine „Unwissenheit" geben, die mir als solche nicht bewußt ist; ich hege eine objektiv falsche Anschauung, gegen die mir subjektiv gar kein Bedenken aufsteigt, das mich zum Zweifel und zu weiterer Untersuchung veranlassen könnte. So liegt der Fall beim unüberwindlich irrigen Gewissensurteil.

Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von C. E. Würth. 8° (VIII u. 180 S.) Olten 1929, Walter. — In einfacher, klarer Darstellungsweise bietet der Verf. — mitunter wohl etwas weit ausholend — eine Synthese alles dessen, was aus der Psychologie des hl. Thomas Bezug hat auf die rechte Anschauung vom Gewissen und seiner Bildung. Der letzte Abschnitt zeigt das Gewissen im Licht der Übernatur, im Stande der Urgerechtigkeit, der gefallenen und erlösten Natur. Zahlreiche Fragen der Moraltheologie werden dabei gestreift, die für jede Erziehungspraxis bedeutsamen Ergebnisse mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt.

F. Dander S. J.

NEUES TESTAMENT

Deutsche Synopse der vier Evangelien. Von Johann Perk. 8° (31* u. 152 S.) Osnabrück 1933, A. Fromm. M 1.80. — Es ist keine leere Redensart, wenn von diesem kleinen Buch behauptet wird, es fülle eine Lücke aus. Das beweist schon die Tatsache, daß bereits eine zweite Auflage notwendig geworden ist. P. legt uns hier als wohlgelungenes Werk die erste katholische deutsche Synopse vor. Der Evangelieninhalt ist in 16 Hauptabschnitte zusammengefaßt, in denen die einzelnen Stücke wiederum durch Überschriften deutlich hervorgehoben sind. Mit diesen 16 Abschnitten will P. gleichzeitig einen Überblick über die Chronologie und die Reisen Jesu vermitteln. Hierbei ist großenteils Mk führend, während bei den Redestücken bald Mt, bald Lk die Abfolge beherrscht. Indessen ist sich P. der enormen Schwierigkeiten jedes derartigen Versuches voll bewußt, weshalb er denn auch mehr Gewicht auf die Zusammenstellung der Paralleltexte, als auf deren Abfolge gelegt wissen möchte. Und darin hat er unzweifelhaft recht. Denn es ist sehr die Frage, ob die überlieferten Einzelheiten des Lebens Jesu, zumal der Synoptiker, nach andern als sachlichen Gesichtspunkten geordnet werden können. Scheint ja doch die nämliche Schwierigkeit, die eine chronologische und geographische Anordnung heute bereitet, schon die Evangelisten selbst gedrückt zu haben. Etwas stark schematisch finde ich Abschnitt VIII „Weggang von Jerusalem", da in den betreffenden Stücken kein Anhaltspunkt für diesen Titel zu finden ist. Ebenso scheint mir die Berechtigung für die Zusammengehörigkeit der Stücke in Abschnitt IX „Jesus in Judäa" fraglich, während dagegen ein frühes Wirken Jesu in Judäa durch Jo 3,22 feststeht. Die Tempelreinigung dürfte ihrer Natur nach wohl eher als ein nicht wiederholtes einmaliges Geschehnis zu betrachten sein; Lk 4,16—30 (Jesus in Nazareth) wird nach dem Wortlaut von v. 23 in der Synopse zu früh angesetzt. — Den Text legt P. in eigener, trefflicher Übersetzung vor, deren Sprache durchaus würdig und fließend ist. Sehr willkommen sind dem Benutzer die knappe Einführung in die Evangelien und in die Geschichte des Textes, und die Zeittafel zum Neuen Testament mit den jüdischen und römischen Parallelereignissen. S. 117—139 enthalten Anmerkungen zum Text. Ein Stichwortregister, ein Verzeichnis der liturgischen Perikopen und ein Bücherverzeichnis, sowie die Karten von Palästina und Jerusalem sichern dieser Synopse erhöhte Brauchbarkeit.

1. **Epitome Grammaticae Graeco-Biblicae.** Von Ign. Errandonea S. J. 8° (116 S.) Romae 1933, Univ. Gregoriana.

2. **Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria.** Letture scelte dal Nuovo Testamento Greco con introduzione e commento. Von Giuseppe Bonaccorsi M. S. C. Vol. I: Introduzione—Vangeli—Atti degli Apostoli. 8° (CLXVII u. 640 S.) Torino 1933, Società Editrice Internazionale. Lire 25.—.

1. Die neuesten Verfügungen des Hl. Stuhles schaffen die Möglichkeit, im Rahmen der theologischen Studien eigene Vorlesungen über das Griechisch des NT zu halten. Daraus ergibt sich das Bedürfnis nach einem kurzgefaßten Handbuch in lateinischer Sprache, dem das vorliegende kleine Buch in ganz ausgezeichneter Weise entgegenkommt. Relative Vollständig-

keit, kluge Beschränkung in den Belegstellen und Ausnahmefällen, lichte Anordnung und sehr gefälliger Druck sind seine Vorzüge.

2. In anderer Weise als Errandonea will Bonaccorsi die Kenntnis des neutestamentlichen Griechisch fördern; er will die Studierenden an Hand eines philologischen Kommentars, hier zunächst zu ausgewählten Teilen der Evv und der Apg, in die Sprache und den Stil der hl. Bücher einführen. Sein Ziel ist also weiter gesteckt als das einer Grammatik. Das zeigt sich auch in der Art seines Kommentars. Den kurzen grammatischen und stilistischen Bemerkungen fügt er Fundstellen aus dem NT, ausführliche Zitate aus den LXX, aus Klassikern und besonders aus hellenistischen Dokumenten (Autoren, Inschriften, Papyri, Ostraka) an, darunter manches, was er sich selbst aus diesen Dokumenten gesammelt hat. Dazu kommt noch eine Fülle von Hinweisen auf Grammatiken, Lexika und philologische Spezialarbeiten. Und um das an sich trockene sprachliche Material etwas mundgerechter zu machen, streut Bonaccorsi auch exegetische Bemerkungen ein, die freilich weder erschöpfend sein wollen (S. V) noch auch erschöpfend sind. Da ein großer Teil dieses Werkes schon vor anderthalb Jahrzehnten fertig vorlag, ergab sich die Notwendigkeit, in einem Anhang (S. 509—616) „modificazioni e aggiunte" beizufügen. Zu manchen exegetischen Fragen (z. B. zu Quirinus, Reich Gottes, Vaterunser, ἐπιούσιος) stellt er eine reichhaltige, auch aus weitabliegenden Publikationen gesammelte Literatur zusammen, sodaß die neuesten Erörterungen mühelos verfolgt werden können. Bisweilen möchte man fast von einem Zuviel sprechen; nicht weil auch Autoren anderer Richtung zu Wort kommen, sondern weil gelegentlich Nutzloses wie Barnikol oder Hörtnagl angeführt wird.

Dem Kommentar geht eine eingehende Würdigung der Sprache des NT im allgemeinen und der einzelnen Bücher des NT im besonderen voraus. Auch hier führt B. eine riesige Literatur auf. Volle Zustimmung verdient B., wenn er sich der zur Zeit herrschenden Überschätzung der Koine entgegenstellt. Seit Deißmanns Bibelstudien wurde es Mode, die Sprache des NT zu „säkularisieren", d. h. mit der profanen Gräcität restlos auf eine Stufe zu stellen. Demgegenüber hebt B. hervor, daß das NT denn doch nicht einfach die gesprochene Sprache der Zeit bietet, sondern 1) daß sich im NT eine gewisse Tendenz zu literarischer Höhe verrät, wenn auch in den einzelnen Büchern in sehr ungleichem Maße, und eben nur eine Tendenz, 2) daß die jüdischen und christlichen Ideen zum Teil eigene, außerhalb des christlichen Schrifttums nicht zu belegende Wortbedeutungen schufen, und 3) daß der semitische Einschlag denn doch größer ist, als die Schule Deißmanns zugestehen will. Theoretisch zwar gebe sie diesen Einfluß in etwa zu: „di fatto arricciano il naso ogni qual volta senton parlare di ebraismi o di aramaismi, e sudan quattro camicie per eliminare l'un dopo l'altro i pretesi semitismi, con procedimenti che ricordan talora assai da vicino quelli degli antichi ‚puristi'" (LXXXI f.). Allerdings scheint dann B. selbst nicht ganz erfaßt zu haben, daß man ebensogut einen semitischen (hebr. u. aram.) philologischen Kommentar zu den Evangelien schreiben könnte, wie er einen griechisch-philologischen vorlegt. Sonst hätte er Semitisches sicher noch weit häufiger herangezogen, als er es schon tut. Aber

auch wenn uns einmal im Verlauf der jetzt doch immer mächtiger werdenden semitischen Betrachtungsweise ein solcher Kommentar beschieden werden sollte (Schlatter hat bedeutungsvolle Anfänge gemacht), so wird B.s Werk trotzdem wertvoll bleiben; denn nur die semitische Substanz zusammen mit dem griechischen Gewand machen die ganze Fülle und Schönheit des NT aus. Nicht verschwiegen werden darf der schöne Druck des Werkes, dem der rührige Verlag zwei geographische Karten beigefügt hat, und die verhältnismäßig gute Wiedergabe fremder Namen und Ausdrücke (doch lies 552 Milk statt Milch, 618 Clark statt Klark, ferner Gillis P.son Wetter statt P von Wetter). 16 Seiten Bibliographie am Anfang und 21 Seiten griechischer Wortindex am Schluß umrahmen dieses stoffreiche Buch.

De Presbytero Joanne apud Papiam. Von Primo Vannutelli. 8° (81 S.) Roma (1933), Berruti. — Die kleine Schrift will beweisen, daß Papias in seinem bekannten Fragment von zwei Männern namens Johannes spricht, vom Apostel und vom Presbyter. Zu diesem Zweck durchmustert V. den frühchristlichen Sprachgebrauch von πρεσβύτερος, unterwirft den Papiastext einer Auslegung und gibt aus den Evangelien und frühchristlichen Schriften *nonnullae ambiguae locutiones* an, *quas si non nos, at adversarii nostri possunt in suam adhibere sententiam* (35). Leider verrät diese Schrift eine allzu rasch dahinfliegende Feder und die etwas aprioristisch aufgestellten *aut-aut* am Anfang von Untersuchungen taugen nicht allzu viel. So ist es nicht zu verwundern, daß V. für πρεσβύτερος eine Hauptsache, nämlich die im hohen Alter begründete Befähigung zur Zeugenschaft für die echte Tradition, also den Charakter als Tradenten des christlichen Glaubensgutes übersehen hat. Πρεσβύτερος als persönlicher Ehrentitel des einen Johannes und der Unterschied von εἶπεν und λέγουσιν scheinen mir nicht genügend berücksichtigt. Warum es von Wert sein soll zu zeigen, daß *adversarii nostri* in einigen *locutiones antiquae* Handhaben finden für ihre Ansicht von der Existenz zweier Johannes, ist nicht ersichtlich. V. müßte sich denn zu den nämlichen Argumenten bekennen, was wohl der Fall ist; dann sind es aber keine *adversarii* mehr.

Biblische Hermeneutik. Von Franz Hilber. 4. Aufl. 8° (113 S.) Bressanone 1932, Weger. — Die Regeln zur Auslegung der Bibel sind in allgemeiner Form gehalten. Leider verboten es dem Verf. die Zeitumstände, das Allgemeine durch konkretere Anwendungen unmittelbar verständlich und nutzbar zu machen. Auf diese Weise wäre es auch möglich gewesen, den Studierenden gleichzeitig in eine Reihe obschwebender Probleme einzuführen, wie dies z. B. Torm erfolgreich tut. Auf die Bibelkommission entfallen ganze vier Zeilen. Freilich wird auch dem akademischen Lehrer selten Gelegenheit geboten werden, bei der knappen Stundenzahl mehr zu bieten, als was dieser Leitfaden enthält.

Die Kirchen aus Juden und Heiden. Von Erik Peterson. 8° (72 S.) Salzburg (1933), Pustet. S 3.90, geb. S 5.—. Diese Schrift enthält im wesentlichen drei Vorträge, die Professor Peterson auf der Salzburger Hochschulwoche 1932 gehalten hat. Es handelte sich ihm darum, gewisse Gedanken der Väter zum Problem Christentum-Judentum erneut zur Geltung zu bringen. Es war eine glückliche Idee, dies nicht an Hand langatmiger Reihen

von Väterzitaten zu tun. Gleichwohl hat der Leser das Bewußtsein, daß die Ausführung selbst dem Geiste der Väter entspricht. Diese Ausführung stellt einen geradezu meisterhaften Kommentar zu den schwierigen Kapiteln 9—11 des Römerbriefes dar, meisterhaft deshalb, weil sich Gedankentiefe und treffliche Auslegung des Textes verbinden mit großer Einfachheit und Klarheit des Ausdrucks. Wer die umfassende, erhabene Lehre des Völkerapostels über Christentum und Judentum kennen lernen und das heute hochaktuelle Judenproblem aus dem christlichen Geiste heraus begreifen will, mit all dem Bedauernswerten und Trostvollen, das es enthält, der findet es hier vom Geist der Liebe dargelegt. P.s Schrift ist eine ganz vorzügliche Antwort auf den Einwand, den man heute der Kirche aus ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem Judentum macht. Besonders beutet P. die Tatsache aus, daß das Heil und die Apostel von den Juden her zu den Heiden kamen. In der Zuweisung alles Geschehens auf Erden entweder zur Weltzeit oder zur eschatologischen (christlichen) Zeit (Epoche) liegt etwas Großartiges. Manche tiefsinnige Bemerkung, in den Text oder die Anmerkungen eingestreut, veranlaßt den Leser unwillkürlich zum Nachdenken. — Etwas zu gedrängt ist vielleicht der Begriff der Auswahl im Judentum behandelt (S. 25). In leichter Retuschierung könnte klarer angedeutet werden, daß der alttestamentliche Begriff der göttlichen Aussonderung normalerweise auf der natürlichen Zeugung aus Abraham aufbaute, aber darin nicht beschlossen lag, daß dagegen das Judentum bei seinem Mangel an geistiger Auffassung das Physische zum alleinigen Maßstab seiner Größe machte und so ganz „fleischlich" wurde. Damit wäre das Verständnis dafür angebahnt, wieso manche ihrer Natur nach zum Volke Gottes zählten (S. 60 f.). Die Ausführung zu Röm 10,7 f. auf Grund des Logosgedankes dürfte doch wohl dem Apostel weniger angepaßt sein. Vielmehr wird der Vergleich zugrunde liegen zwischen dem unerleuchteten Eifer der Juden mit seinen heroischen Anstrengungen, das Gesetz aus eigener Kraft zu erfüllen zur Gerechtigkeit, und dem schlichten, demütigen Hinnehmen des Evangeliums mit Herz und Mund, auf daß uns Gott gerecht mache.

Ein Brief voll Freude und Güte. Paulus an seine Lieblingsgemeinde in Philippi. Von Konstantin Rösch O. M. Cap. kl. 8° (93 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 1.35. — Warm wie der Brief des Apostels, ist diese schlichte Erklärung des Philipperbriefes geschrieben, für weitere Kreise berechnet, rein aufbauend, ohne Apologetik, mit naturhaft erfließenden praktischen Ausdeutungen für die Gegenwart.

Das Ehe-Ideal des Apostels Paulus. Von Heinrich Schumacher. 8° (VIII u. 129 S.) München 1932, Max Hueber. M 4.80, geb. M 5.80. — Sch. behandelt zuerst die Grundlagen der paulinischen Ehelehre, Sarx und Pneuma, dann das Wesen der Ehe nach Eph 5,22–23. Dieser Text betrifft nach Sch. nur die christliche Ehe; sie ist als ein „Mysterium" etwas in sich (objektiv) Heiliges und Übernatürliches, und deswegen nach der Norm der persönlichen (subjektiven) Heiligung auszuüben, dies besonders nach 1 Thess 4,3–5. Man wird diesen Ergebnissen zustimmen, auch wenn man sich nicht befriedigt fühlt vom Wege, auf dem sie gewonnen wurden. Sch. mischt m. E. allzustark Exegese und biblische Theologie; die Verbindung von Sarx, Pneuma

und Ehe ist zu wenig deutlich aus Paulus herausgearbeitet; die aus Otto, Das Heilige, entlehnten religionspsychologischen Einsprengsel bringen etwas Fremdartiges in die Gedankengänge des Apostels. Leicht würde man auch die mehrfachen Aufzählungen der Ansichten verschiedener Autoren preisgeben; dagegen fällt auf, daß neben so vielem das schon in zweiter Auflage erschienene Lexikon von Zorell nirgends benutzt worden ist, obschon bei Zorell gerade die theologisch gehaltvollen Begriffe um vieles besser behandelt sind als bei Bauer. Daß neben der Epheserstelle 1 Kor und die Pastoralbriefe nicht ebenso gründlich ausgewertet wurden, hinterläßt im Leser ein unbefriedigtes Gefühl.

L'Idéal Religieux des Grecs et l'Evangile. Von A. F. Festugière O. P. 8° (340 S.) Paris 1932, Gabalda. — Das Buch beginnt mit einer Schilderung des griechischen Edelmenschen, des καλοκἀγαθός mit seiner vom Herkommen bestimmten Moral (17—32). Das war freilich das Ideal für eine zahlenmäßig kleine Oberschicht, die mehr und mehr von der berufsmäßigen Philosophie geleitet wurde (32—41). Dieser fiel es vor allem zu, über die Beziehung des Menschen zur Gottheit zu unterrichten. Aber alle Anstrengungen eines Plato, Aristoteles, Epikur, der Stoiker und Neupythagoräer (43—85) vermochten nicht, die Kluft zwischen den ewig glücklichen Göttern und dem leidbeladenen Menschen zu überbrücken; es blieb das Gefühl der Gottesferne, es gab keinen befriedigenden Ausweg aus den eisernen Klammern der εἱμαρμένη. Der νοῦς, der sich zur ὁμοίωσις τῷ θεῷ durchrang, blieb in der Selbsterlösung stecken: die Philosophie sah keine Hilfe von oben, die dem Menschen die zur Unsterblichkeit erforderliche θεοποίησις verleihen würde. Auch der Neupythagoräismus führte um nichts weiter trotz des Übergangs zum Glauben an eine Offenbarung. Kein Wunder, daß man sich etwa von der Zeitenwende ab (87—115 über die Resignation Ciceros und über die εἱμαρμένη) mehr und mehr der Astrologie, der Zauberei, den verschiedenen, meist orientalischen göttlichen Erlösern (Serapis, Isis), den Mysterienreligionen zuwandte. Diesen letzteren sind zwei sehr aufschlußreiche Kapitel gewidmet (116—142). Mit wohltuender Gründlichkeit und Nüchternheit werden die „literarischen" Mysterien von den „kultischen" unterschieden. Die literarischen gehören mit ihrem Offenbarungs-λόγος (eben der Mysterienschrift), ihrer γνῶσις und der vergottenden θέα als Ziel, im Grunde genommen zur Philosophie. Dagegen erfaßten die kultischen Mysterien mehr die Ungebildeten; diesen entsprach das δρώμενον, die Kulthandlung, ihnen bedeutete die θέα — was immer man darunter zu verstehen hat — nicht den Abschluß, sondern nur das Symbol und die Gewähr materiellen Glückes für Zeit und Ewigkeit. Die sehr materiell gedachte Erlösung wurde auf dem Weg einer Verbindung mit der Mysteriengottheit erstrebt, die jedoch nur ein Mittel zum Zweck war. Indessen können auch die Mysterien nur einen recht beschränkten Kreis erfaßt haben. Doch auch in den breitesten Schichten lebte eine gewisse Hoffnung auf Unsterblichkeit (143—160), daß man in den Äther hinauf oder zu den Sternen oder zu den Seligen gelange. Freilich war dies nicht Gegenstand eines festgefügten Glaubens, sondern nur das Echo, das die alten Göttermythen in der naturhaft empfindenden Seele wachriefen, mehr Wunsch als Hoffnung. Alles in allem blieb somit die griechische Welt in einem düsteren Fatalismus verschlossen,

von dem erst die christliche Religion die Erlösung brachte (161—169). Wie ersichtlich, schildert F. nicht die konkrete religiöse Gesamtlage des Griechentums zur Zeit des hl. Paulus; er will vielmehr nur das Positive daran zeichnen, das religiöse Ideal. Daher beschäftigt ihn auch so stark die Philosophie, während die Religiosität der Massen wenig oder gar nicht zur Darstellung kommt. Eine allgemeine Schilderung der wirklichen religiösen Zustände hätte das Verhältnis so ziemlich umgekehrt, da die christliche Religion in ihrem Anfang mit Philosophie recht wenig zu tun hatte. So wie F.s Werk aufgebaut ist, hat es teilweise für die Apologetik größere Bedeutung als für die Exegese. Auf die einzelnen Seiten am Christentum weist F. mehr im Vorübergehen hin, da er Bekanntes nicht wiederholen will. — Der zweite Teil des Buches enthält verschiedene Exkurse (S. 171—328): so (1) über den Ursprung der Gottesidee bei Plato, (2) die Trichotomie Leib, Seele, Geist in 1 Thess 5,23 und in der griechischen Philosophie (nicht stoisch, sondern auf Jüdisches zurückgehend), ferner (3) über Aristoteles in der griechischen christlichen Literatur bis Theodoret, (4) Paulus und Mark Aurel, (5) über den religiösen Gehalt der Zauberpapyri. — Das ganze Werk verrät eine umfassende Kenntnis der Quellen und der einschlägigen Literatur; die einzelnen Aufstellungen werden zumeist überreich belegt. Dadurch bildet dieses Werk nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der religiösen Umwelt des frühen Christentums, sondern auch eine Fundgrube von Aufschlüssen über die religiösen Termini und Ideen des späteren Griechentums, zu denen sorgfältige Indices einen leichten Zugang öffnen.

Paul Gächter S. J.

Miscellanea Biblica, edita a Pontificio Instituto Biblico ad celebrandum annum XXV ex quo conditum est Institutum. 1909 VII Maii 1934. 2 Bde. 8°. I (330 S. = Biblica 15 [1934] 121—450); II (408 S.) Romae 1934, Pont. Institutum Biblicum. L 20.— u. L 30.—. Am 7. Mai d. J. waren es 25 Jahre, seitdem das Päpstliche Bibelinstitut durch das Schreiben *Vinea electa* gegründet wurde. Um diesen Gedenktag in einer dem wissenschaftlichen Charakter des Instituts entsprechenden Weise zu begehen, haben Professoren, ehemalige Hörer und ständige Mitarbeiter der verschiedenen Zeitschriften des Instituts eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten in zwei Bänden „Miscellanea Biblica" vorgelegt. Die 30 Aufsätze behandeln Fragen aus fast allen Gebieten des Bibelstudiums und der Hilfswissenschaften. Vorausgeschickt wird der Festschrift eine eingehende, vom derzeitigen Rektor des Instituts, A. Bea, verfaßte Darstellung der Vorgeschichte und der Gründung, der Fortentwicklung und der bisherigen Erfolge des Unternehmens: Pontificii Instituti Biblici de Urbe prima quinque lustra (1, 1—52). Ein Separatdruck bietet dazu 19 ganzseitige Tafelbilder.

Den Bibelwissenschaften des Alten Testamentes gehören 18 Abhandlungen an. E. F. Sutcliffe, Primeval Chaos not scriptural (2, 203—15) behandelt die Frage, ob am Anfang des Schöpfungswerkes das „Chaos" stehe und untersucht die Bedeutung der betreffenden biblischen Texte. Das Problem: „War Abraham Sumerer?" wird 2, 135—47 von Nik. Schneider gestellt und negativ beantwortet. A. E. Mader führt den Leser nach

„Hebron, eine Stätte der Biblischen Uroffenbarung", die „im Lichte der neuesten Ausgrabungen" in lebensvoller Weise vorgeführt wird (2, 37—56). Eine schwierige Erzählung des Richterbuches erfährt durch A. Fernández 1, 117—44 eine lichtvolle Behandlung: El santuario de Dan. Estudio critico-exegético sobre Iud. 17. 18. Aus dem Stoffe der folgenden Geschichtsbücher behandelt eine genaue Zusammenstellung von L. Semkowski die Frage: De morte Sennaherib quid e documentis recens inventis statui possit (2, 148 bis 60) mit dem erfreulichen Ergebnis, daß der viel bekämpfte Bericht der Bibel fast in allen Punkten eine Bestätigung gefunden hat. Über „Die Schlacht bei Meggido und den Tod des Königs Josias" (609) spricht B. Alfrink mit dem Ergebnis, daß der Doppelbericht der Bibel keine Widersprüche enthält (1, 53—64). — Drei wichtige Abhandlungen sind den alttestamentlichen Weisheitsbüchern gewidmet. „Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job" wird 2, 277—96 von J. Ziegler in dem Sinn beurteilt, daß die Arbeitsweise des Übersetzers den Wert der Job-LXX sehr beträchtlich herabmindert und bei deren kritischen Verwendung berücksichtigt werden muß. Der einen Stelle „In superbia et abusione Ps 30,19" widmet A. Allgeier (1, 65—92) eine mustergültige Untersuchung, die wertvolle Aufschlüsse über das Entstehen und die Geschichte dieser und ähnlicher Übersetzungsworte liefert. Sehr lehrreich ist die Abhandlung des Benediktiners Ath. Miller: „Aufbau und Grundproblem des Predigers" (2, 104—22), die das drückende Rätsel dieses Buches dadurch löst, daß ein Dialog angenommen wird, in dem der inspirierte Verfasser verschiedenen Gegnern Antwort gibt, dabei aber selbst nicht imstande ist, die letzte Lösung der Frage zu geben. — Aus den prophetischen Büchern bespricht A. Vaccari (2, 216—44) „I carmi del Servo di Jahve. Ultimi risonanzi e discussioni". Die stets erneuten Versuche, den individuell-messianischen Charakter der herrlichen Lieder in Abrede zu stellen, erfahren eine ebenso klare Darstellung wie gründliche Widerlegung und so ist diese Abhandlung ein dankenswerter Beitrag zum Abschluß des Jubeljahres der Erlösung. Der Aufsatz von J. B. Schaumberger C. SS. R., „Das Bußedikt des Königs von Ninive bei Jonas 3,7.8 in keilschriftlicher Beleuchtung" (2, 123—34) zeigt, daß ein zur Erläuterung des betr. Bußedikts oft angeführter Keilschrifttext Asarhaddons falsch gedeutet ist, und führt einige andere Parallelen aus der Keilschriftliteratur an, die „zeigen, daß der Boden in Ninive für ein solches Edikt recht wohl bereitet war".

Die Mehrzahl der Arbeiten über biblische Hilfswissenschaften bezieht sich auf das AT; sie seien darum gleich hier erwähnt. Die „Notes de Lexicographie hebraïque" (1, 279—90) werden ebenso wie die unter demselben Titel bisher von P. Joüon veröffentlichten Beobachtungen das ungeteilte Lob aller interessierten Kreise finden. F. Zorell ergänzt seine bekannten Studien über die Hebräische Metrik durch die originelle Untersuchung „De quadam forma carminum hebraeorum frequenter adhibita parum cognita" (2, 297—310). In der Arbeit „Lexikographische Bemerkungen zur Vulgata" (2, 179—202) vereint F. Stummer Beispiele aus dem AT, in denen manche uns wohlbekannte Wörter auf ihre tatsächliche Bedeutung untersucht werden. Ein weiterer Beitrag zur biblischen, speziell alttestamentlichen Philologie ist G. Messina, L'antico Arameo (2, 69—103), zur

Geographie Palästinas der Aufsatz des leider so früh der Wissenschaft entrissenen A. Mallon, Les Tells riverains du Jabbok inferieur (Sukkoth, Phanuel, Nobe) (2, 57—68). Die „Ultimae investigationes de aetate generis humani" von R. Köppel (1, 299—316) sind von eingehenden Tabellen illustriert, die das schwere Problem auch jenen, die keine geologische Vorbildung besitzen, nahezubringen erstreben. Ägyptische Parallelen zur alttestamentlichen Weisheitslehre stellt E. Suys übersichtlich zusammen: La théologie de Amenomope (2, 1—36).

Etwas geringer ist die Zahl der Abhandlungen, welche den vielen Fragen gewidmet sind, die das Neue Testament noch immer der Forschung bietet. A. Merk beurteilt in seinem Artikel „Codex Evangeliorum et Actuum ex collectione Chester Beatty" (2, 375—406) vom Standpunkt der neutestamentlichen Textkritik und führt übertriebene Erwartungen, die in der Tagespresse ausgesprochen worden sind, auf das richtige Maß zurück. Wissenschaftliches Neuland behandelt P. Gächter in der Untersuchung „Zur Textabteilung von Evangelienhandschriften" (1, 181—200); er sucht auf diesem Weg Einblick in die Geschichte der Handschriften zu gewinnen, was zur Beurteilung ihres Textes nicht ohne Belang ist. U. Holzmeister spricht „Vom angeblichen Verstockungszweck der Parabeln" (1, 201—44) und bemüht sich nachzuweisen, daß die Ausdrücke „sehen und nicht sehen" sowie die andern von den Synoptikern verwendeten Formeln mit der Verstockung nichts zu tun haben, sondern nur eine unvollkommene Erkenntnis bezeichnen. Was P. Ketter „Zur Lokalisierung der Blindenheilung bei Jericho" 1, 291—8 vorlegt, löst die bekannte Schwierigkeit durch die Annahme, daß Christus das Wunder vollbrachte, als er Alt-Jericho verlassend sich dem Herodianischen Jericho näherte. Die umfangreichste Arbeit der zwei Bände bespricht „El proemio transicion de Act 1, 1—3 en los methodos literarios de la historiographia griega" (2, 311—74). V. Larrañaga stellt so die literarische Eigenheit der ersten Verse der Apg in glücklicher Weise fest. — Drei Monographien sind den Paulusbriefen geweiht. Da V. Iacono einen grundlegenden theologischen Ausdruck: „La Παλιγγενεσία in S. Paolo e nell' ambiente pagano" eingehend erörtert (1, 249—78), bietet er auch den Dogmatikern wertvolle Aufschlüsse. Ähnliche Zwecke verfolgt die auf ein engeres Gebiet beschränkte Vergleichung „Στοιχεῖα dans Bardesane et dans Saint Paul" von J. Huby (1, 245—8). In der viel erörterten Frage nach der Veranlassung, dem Grundgedanken und der Umwelt des Hebräerbriefes verweist A. Vitti (L'ambiente vero della lettera agli Ebrei, 2, 245—76) auf die viel zu wenig beachtete Stelle (8, 13) vom „Veralten" der bisherigen Heilsordnung und folgert aus ihr, daß der Apostel in diesem Briefe an erster Stelle die Abschaffung des Alten Bundes lehren wollte.

Die Hilfswissenschaften des NT werden in zwei gründlichen Arbeiten über das zeitgenössische Judentum behandelt. J. B. Frey, Sekretär der Päpstl. Bibelkommission, erörtert „La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes" (1, 145—80). Die Überreste der Synagogen Galiläas, namentlich des in der Zionistensiedlung Beth Alpha gefundenen Heiligtums und die Ausgrabung in Dura-Europos am Euphrat brachten ein umfangreiches Bildermaterial zutage. In der Frage, ob hier das alt-

testamentliche Bilderverbot verletzt wurde, vertritt der Verf. mit Recht die verneinende Ansicht: Gott hatte nur solche Darstellungen des Menschen und der Tierwelt verboten, die Anlaß zur Abgötterei boten. Das zur Zeit des Herrn tatsächlich angenommene Bilderverbot war nichts anderes als eine zu strenge Auslegung des mosaischen Gesetzes. J. Bonsirven bespricht „Le péché et son expiation selon la Théologie du Judaisme Palestinien au temps de J. Ch." (1, 237—44); fast alles könnte in einen theologischen Traktat De peccato Aufnahme finden, nur die Unsicherheit über die erlangte Vergebung beweist, daß Vertreter der unerlösten Menschheit das Wort führen. — J. Simon, Fragment d'une homilie copte en honneur de Samuel de Kalamon (2, 161—78) behandelt eine koptische Homilie, die für die noch ziemlich dunkle Geschichte der koptischen Bibelübersetzungen von besonderem Interesse ist wegen der zahlreichen Zitate und Anspielungen aus den biblischen Büchern.

Urban Holzmeister S. J.

MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

Die katholische Sittenlehre. Die Idee der Nachfolge Christi. Von Fritz Tillmann. gr. 8° (299 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 9.50, geb. M 11.50. — Das vorliegende Werk ist gedacht als III. Band eines „Handbuchs der katholischen Sittenlehre", dem die Prof. Steinbüchel und Müncker die philosophischen und psychologischen Grundlegungen in zwei Bänden vorausschicken sollen, während Prof. Tillmann im IV. Bd. den Abschluß über die Verwirklichung der Nachfolge Christi geben will. Nach einer kurzen Einleitung über Wesen, Aufgabe, Quellen der katholischen Sittenlehre wird in sechs Kapiteln von der Nachfolge Christi geboten: Idee und Gehalt — übernatürliche Grundlegung und Kräfte — Grundhaltungen — Grundforderungen — Wege und Motive — Preisgabe und Gefährdung. Die Darstellung ruht auf gründlicher Kenntnis und Verarbeitung der Hl. Schrift und wird gewiß viel Anregung bieten, und insoweit stehen wir nicht an, den „Versuch", wie Verf. bescheiden sagt, als gelungen zu betrachten. Wenn er zudem als Titel gewählt hätte: „Die katholische Aszese", würden wir hier die Besprechung schließen. Aber wenn, mit Verweisung der Ethik und der Psychologie in die Vorhalle, die Sittenlehre definiert wird: „die wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi im Einzel- wie im Gemeinschaftsleben", und dieser Begriffsbestimmung der Vorzug vor allen anderen gegeben wird, müssen wir einige kritische Bemerkungen anfügen. Die Dogmatik kann wohl abstrahieren vom Menschen und seinen natürlichen Kräften; die Moral, auch die übernatürliche, kann es nicht. Auch die Nachfolge Christi muß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften, allerdings durch die Gnade erhobenen, aber nicht ausgeschalteten oder in der Vorhalle verweilenden, verwirklichen. Daher muß auch die Moral in ihrem eigensten Gebiet manches *ex ratione* unter Berücksichtigung der psychologischen Gesetze beweisen. Das fühlt auch der Verf., indem er einen Abschnitt einfügen muß über den Sinngehalt der sittlichen Persönlichkeit, dessen Inhalt und besonders dessen Quellen mit der Offenbarung nichts zu tun haben. Ferner ist die Nachfolge

Christi nicht das Letzte und das Wesen. Auch der Menschensohn hat ein Ziel, muß es erstreben, auch er muß den Willen des Vaters tun (wie Verf. selbst S. 128. 130. 184. 67. 134 bemerkt); und in dieser Erfüllung ist die Nachfolge Christi der Weg, ist Christus der Meister (vgl. Denz. 1972. 2224. 2232). Der Weg aber und der Lehrmeister zur Vollkommenheit ist nicht das Wesen der Vollkommenheit; daher ist die wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi auch nicht die der christlichen Vollkommenheit, sondern mehr die wissenschaftliche Darstellung des besten Weges und Beispieles zur Vollendung, also mehr Aszese. Die Sittenlehre ist gewiß nicht Sündenlehre, aber sie darf auch nicht die absolut notwendigen Forderungen des Naturgesetzes nur in der Vorhalle stehen lassen; eher muß sie, gerade weil nicht bloß für den Seelsorger, sondern für alle Christen bestimmt, nach dem Worte Christi vorgehen: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, und dann, wenn diese Grundforderung erfüllt ist, nach dem anderen Wort: *si vis perfectus esse, . . . veni, sequere me.*

Theologia moralis. Principia, responsa, consilia. Auct. Arthuro Vermeersch S. J. ed. 3. Tom. I: Theologia fundamentalis. gr. 8° (XX u. 483 S.); Tom. IV: De castitate et vitiis oppositis (IX u. 133 S.) Roma 1933, Università Gregoriana. — Die erste Auflage dieser wertvollen Moraltheologie wurde hier 47 (1923) 59 und 49 (1925) 275 ausführlich besprochen. Die vorliegende 3. Auflage des I. und IV. Bandes unterscheidet sich von der 2. in einigen technischen Änderungen; so wurde die Behandlung der *occasio proxima* dem III., die der *ebrietas* dem II. Band vorbehalten; außerdem wurden die früher am Schluß der Kapitel angefügten Rekapitulationen am Rand des eigentlichen Traktates vermerkt. Damit das wirklich ein Vorteil sei, sollten sie etwas kürzer gefaßt sein, und brauchten nicht wieder auch die Gründe zu enthalten (vgl. z. B. I, S. 124). Die übrigen Änderungen sind meist kleine Erweiterungen der Darstellung und weitere Literaturangaben. Im Vergleich jedoch zur 1. Auflage sind die Veränderungen bedeutender und können im allgemeinen den Wert des Lehrbuches nur erhöhen. Es sei nur verwiesen auf die originelle Darstellung der Moralsysteme. — Der Grund, warum auch „*consilia*" beigegeben werden, ist jetzt ausführlich niedergelegt bei der Definition der Moraltheologie (n. 2) und es wird eine Trennung von der Aszetik als falsch und einen Minimismus befördernd verworfen. Ob aber hier die Polemik nicht zu weit geht? Gewiß kann man die praktische Theologie auch weiter fassen, wie es früher Brauch war; das wäre einer so ausführlichen Behandlung nicht wert. Aber ob nicht gerade die Wichtigkeit der Aszetik und die verschiedene Behandlungsweise zu einer praktischen Trennung geführt hat? Gewiß braucht auch der Klerus eine aszetische Bildung; aber ob das in demselben Buch geschehen muß? Ja, wenn die Lehrbücher nur für Theologen und weltfremde Wissenschaftler geschrieben würden, könnten wir uns manches Kapitel der Moral ersparen und dafür das Streben nach größerer Vollkommenheit behandeln. So aber soll die Moral den Seelsorger befähigen, zunächst einmal in einer gottentfremdeten Welt die notwendige Grundlage zu schaffen, und schädlicher als ein Minimismus, der wenigstens das Notwendige tut, scheint mir in der studierenden Jugend eine dilettantenhafte Liebhaberei für aszetische Fragen zu sein, bevor sie noch die schwere Sünde umgrenzen gelernt haben. Zu-

dem muß das Pflichtgemäße anders behandelt werden; hier müssen die Forderungen der Tugenden scharf umrissen und bewiesen werden, da wir keine Pflichten im Gewissen auflegen können, die nicht bewiesen sind; dort aber, wo es sich um das Bessere handelt, kommt alles darauf an, dem Willen Mittel und Motive zu geben, daß er darnach strebt. Das ist eine ganz verschiedene Arbeitsweise, die nicht leicht in einem Buch vereinigt wird. Ferner würde der Stoff für die Moral zu groß und bliebe für die Aszetik nur die Technik übrig, so daß sie mehr *ars* als *scientia* wäre. Will man aber an das Pflichtgemäße nur ein paar allgemeine Mahnungen zum Besseren beigeben, so ist das auch keine ganze Aszetik und könnte leicht den Kleriker verleiten, zu denken, das genüge und er brauche kein anderes aszetisches Buch mehr. — Der Begriff des Pönalgesetzes (n. 172) wird vom Verf. so erklärt, daß es überhaupt keine Verpflichtung im Gewissen auferlegt, sondern nur die äußere Unterordnung unter eine Norm für das Wohl der Gesellschaft verlange; die Strafe aber muß vom göttlichen Gesetz her angenommen werden, weil dieses verlangt, daß der Gesetzgeber als rechtmäßig anerkannt werde. Das kommt nun praktisch auf das Gleiche hinaus, legt aber den Einwand nahe: Wenn schon die Strafe als gerecht *vi legis divinae* angenommen werden muß, warum nicht auch die Forderung selbst, da doch der Gesetzgeber auch in der Aufstellung der Norm als rechtmäßig anerkannt werden muß? — Auch die noch immer umstrittene Frage der Sündhaftigkeit einer *imperfectio positiva* wird (n. 103 ff.) ausführlicher behandelt als in der 1. Auflage. Doch dürfte auch hier zu sagen sein: das „Streben" nach Vollkommenheit wird nicht schon dadurch aufgehoben, daß man einmal etwas sicher Besseres unterläßt, um sich mit dem weniger Guten zu begnügen; denn auch das ist, wie Verf. selbst zugesteht, etwas Gutes und kann sogar etwas Besseres als ein noch geringeres Gutes sein; auch der Wanderer — und damit gebrauchen wir eine Analogie des Verfs selbst — hört noch nicht auf, nach seinem Ziele zu streben, wenn er einmal statt des evident kürzesten Weges einen kleinen Umweg macht; diese Pflicht des Strebens ist eine affirmative und verpflichtet nicht bei jeder Gelegenheit. Übrigens verliert die Diskussion an praktischer Bedeutung durch den Schlußsatz, daß es, abgesehen von einer klaren Weisung eines Oberen fast immer unsicher ist, was im konkreten Falle für uns das evident Bessere ist. — Im IV. Band (n. 77) dürfte Widerspruch erregen die Klassifizierung des *abortus* als *peccatum luxuriae contra naturam*, wenn es sich um einen noch nicht beseelten Fötus handelt. Erstens wird diese Ansicht von einer späten Beseelung immer mehr verlassen und stimmt auch nicht zu der Entwicklung der christlichen Tradition (vgl. F. J. Dölger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes: Antike und Christentum IV [1933] 1). Ferner ist nicht klar, ob Verf. jeden Abortus meint, oder nur den, der nach Versagen der onanistischen Mittel als *ultima ratio* angewendet wird, so daß er innerlich auf denselben Zweck, den Ehegebrauch seiner Fruchtbarkeit zu entkleiden, hingeordnet wird. Aber abgesehen von all dem, muß man doch sagen, nachdem die Medizin die Notwendigkeit beider Keime und ihrer Vereinigung erkannt hat, kann man nicht mehr Onanismus und Abortus derselben Species zuteilen. Denn die objektive Struktur der Handlung ist eine ganz andere, wenn sie die Vereinigung der Zellen hindert, also das Tun der

Gatten seines Zweckes beraubt, und wieder eine andere, wenn sie den schon befruchteten Keim angreift, auf dessen Entwicklung die Gatten keinen Einfluß mehr haben, und der schon beseelt, oder wenigstens naturgemäß für eine Menschenseele bestimmt ist und sie verlangt. Die beiden Sünden sind also schon ihrem Objekt nach spezifisch verschieden.

Christian Marriage. An historical and doctrinal study. By George H. Joyce S. J. (Heythrop Series 1). gr. 8° (XIII u. 632 S.) London (31 Paternoster Row, E. C. 4) 1933, Sheed and Ward. Geb. Sh. 21.—. **Die christliche Ehe.** Eine geschichtliche und dogmatische Studie. Von George H. Joyce. S. J. gr. 8° (665 S.) Leipzig 1934, Jakob Hegner. Geb. M 28.—. Der englische Jesuit Joyce hat diese umfassende Darstellung der christlichen Ehe nicht nur für den Theologen, sondern auch für den gebildeten Laien bestimmt. Und es ist eine ganz gewaltige Summe von Erudition darin dargeboten. Behandelt das Werk doch nicht nur die naturrechtliche und dogmatische Seite, sondern auch die Lehre der Hl. Schrift und mit besonderem Fleiß die Geschichte der einzelnen Probleme in der kirchlichen und zivilen Gesetzgebung durch alle Jahrhunderte, im römischen und byzantinischen, im fränkischen und angelsächsischen Recht bis zu den neuesten Diskussionen, Wandlungen und Lösungen. Es mag vielleicht sein, daß der Vertreter eines Spezialfaches, z. B. der Bibliker oder Dogmatiker, nicht jede Frage bis ins Letzte gelöst findet; aber der Leser, und besonders der Laie, hat doch das Bewußtsein, eine beruhigende Erklärung gefunden zu haben. Für die dogmen- und rechtsgeschichtlichen Partien finden sich in den Anmerkungen (S. 524—643 der deutschen Ausgabe) noch reichliche Texte und Literaturangaben. — Die rasch erschienene deutsche Übersetzung ist im allgemeinen gut, aber in einzelnen Stellen finden sich störende Fehler; so wenn S. 37 von der Scheidung, durch die der schuldige Teil den Vorteil hat, der unschuldigen Partei das Leben zerstört wird, gesagt wird: „Das schlechte Benehmen ist gebüßt worden." S. 69 wird *maleficium* (das im englischen Text nicht übersetzt ist) mit „Vergewaltigung" wiedergegeben; S. 204 „bevorrechtigtere", S. 272 die „ausgefallensten Erklärungen" sind ganz undeutsche Wörter. S. 472 wird der lateinische Satz: *Nos dicimus ut dum usque sese generatio cognoverit . . . non copulentur coniugiis* übersetzt mit: „solange jedes Glied einander noch (als verwandt oder verschwägert) anerkennt"; da ist wohl *cognoverit* mit fleischlichem Verkehr zu übersetzen. Diese und ähnliche Unebenheiten werden wohl in einer folgenden Auflage verbessert werden. — Eine geschichtliche Reminiszenz aus der Fülle des Gebotenen sei hier erwähnt, weil sie für eine andere Frage und deren Beantwortung Licht bringen könnte. Im Kapitel III werden die „heimlichen Ehen" besprochen. Luther und andere Reformatoren, aber auch manche Katholiken verstanden darunter Ehen, die ohne Einwilligung der Eltern abgeschlossen wurden, und behaupteten, diese seien ungültig, weil das Naturrecht den Eltern diese Gewalt über die Minderjährigen gebe. Die Majorität aber und das Konzil von Trient sprachen sich energisch dagegen aus; ihr Hauptgrund war: „Die Macht, die das römische Rechtsbuch dem *pater familias* gab, widersprach dem Naturgesetz" (S. 117). Wir sehen also die Kirche damals kämpfen gegen eine allzugroße Ausdehnung der *patria potestas*, ebenso wie im alten Kirchenrecht die Macht

des Vaters, Gelübde zu irritieren, auf die der *impuberes* beschränkt war. Das kann nun wohl auch ein Fingerzeig sein, daß dieselbe Kirche nicht jetzt im Codex diese Irritationsgewalt auf alle Minderjährigen ausdehnen wolle, wie es einige neuere Autoren wollen. Auch das wäre eine dem Naturgesetz widersprechende Ausdehnung der *patria potestas*, daß der Vater z. B. Gelübde, öfter zu kommunizieren oder Keuschheit zu bewahren, selbst wenn es sich um 20jährige Kinder handelt, irritieren könnte. Wenn sie im neuen Recht dem Minderjährigen erlaubt, auch ohne Einwilligung der Eltern gültige Ehen einzugehen, Ordensgelübde abzulegen, so kann nicht leicht angenommen werden, daß der Vater Privatgelübde derselben direkt irritieren könne; wenn solche Gelübde der Hausordnung oder dem Familienwohl Eintrag tun, so bleibt ihm immer noch die Suspension oder indirekte Irritation, womit seine Gewalt genügend gewahrt ist.

Etudes de Theologie morale. Von Timothée Richard O. P. (Bibliothèque française de philosophie, IIIe sér.). 8° (354 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. Fr. 20.—. Zwei disparate Studien sind in diesem Heft vereinigt. Die erste: „Le plus parfait", behandelt die seit einigen Jahren erörterte Frage der Verpflichtung zum Besseren. Auf Grund klarer Begriffsbestimmungen von *praeceptum, consilium, perfectio,* kommt der Verf. zu dem Resultat, das auch wir für das richtigere halten: Eine Gewissenspflicht, das Vollkommenere zu wählen, die im Rat selbst läge, würde dem Begriff des Rates widersprechen. Allerdings gibt es eine negative Pflicht, das Bessere nicht zu verachten, eine Pflicht *per accidens,* nicht aus unsittlichen Motiven das Bessere zu vernachlässigen, und eine bedingte, wenn jemand sich jemand selbst zum Vollkommeneren verpflichtet hätte. — Die zweite Studie ist betitelt: „De la probabilité à la certitude pratique". R. gehört zu den Autoren aus der Dominikanerschule, die nicht nur von der früheren Ordensdoktrin, dem Probabiliorismus, sondern von jedem probabilistischen System sich abkehren. Alle diese Systeme — so meint man — beruhen auf einer zu Ende des 16. Jh.s einsetzenden falschen Auffassung von *opinio* und *probabile.* Eine *opinio,* der eine andere kontradiktorische gegenüberstehe, sei keine *opinio* mehr, sondern nur ein *dubium,* höchstens eine *suspicio;* denn gegensätzliche probable Gründe heben sich gegenseitig auf. Der wirkliche Begriff von *opinio* sei ein *assensus ‚determinatus'* für eine Seite, entsprechend dem *medium quo* der Erkenntnis: damit aber könne ein *assensus* für die andere Seite nicht bestehen; also: *probabile = unice probabile,* und *opinio = certitudo practica.* Da ist allerdings der Weg vom *probabile* zur praktischen Gewißheit nicht weit, und man braucht auch kein *principium reflexum.* Der Grundirrtum scheint mir zu sein, daß diese Autoren annehmen, wie zwei kontradiktorische Sätze nicht zugleich wahr sein können, so könnten sie auch nicht wahrscheinlich sein. Die *veri similitudo* ist aber etwas anderes als das *verum;* und auch das *medium quo* der Erkenntnis ist, wie Verf. selbst S. 290 sagt, nicht ein einfaches, sondern ein doppeltes und wenn das *verum* nicht gefunden werden kann, wie vorausgesetzt, so kann die *veri similitudo* auch auf beiden Seiten bestehen und wohl begründet sein. Ferner verlangt R. zur *opinio* nur einen *assensus determinatus,* ohne zu beachten, daß dieser *assensus* etwas ganz anderes ist als ein *assensus certus.* Was die historische Frage angeht, so wissen auch wir, daß es damals eine

solche Richtung gab; ich habe vor 30 Jahren in meiner Habilitationsschrift (Zur Geschichte des Probabilismus, S. 130ff.) darauf verwiesen. Ob aber die eigentlichen Vertreter des Probabilismus davon beeinflußt waren, diese Frage ist vor kurzem von Ternus und de Blic überzeugend verneint worden. Vgl. J. Ternus, Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina, Paderborn 1930; und J. de Blic, B. de Medina et les Origines du Probabilisme: Eph. Theol. Lov. 7 (1930); dazu die Besprechung in ZkTh 54 (1930) 618.

A. Schmitt S. J.

Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School. By H. M. Robertson. 8° (XVI u. 224 S.) Cambridge 1933, University Press. Sh 10.6. — Wie bekannt, glaubte Max Weber aufgezeigt zu haben, daß die protestantische, oder genauer gesagt, die puritanische Ethik der Nährboden sei, auf dem der kapitalistische Geist wachsen und sich entwickeln konnte. Mit dieser Lehre will sich vorliegendes Buch auseinandersetzen. Der Autor lehnt die Aufstellungen Webers ab. Ja, er behauptet sogar, neben anderen, äußeren Einflüssen wie den neuen Entdeckungen und Erfindungen sei gerade katholisches Denken und Tun für das Aufkommen des wirtschaftlichen Individualismus verantwortlich zu machen. Eine der Ursachen ist ihm die Kasuistik der Jesuiten. Während z. B. die Puritaner gegen den Kapitalismus eine feindliche Stellung eingenommen, hätten die Jesuiten ihn durch ihre Art, Gewissensfälle zu lösen, vielfach gefördert. — Für die Lösung der Streitfrage, ob zwischen Protestantismus und neuzeitlichem Kapitalismus wirklich ursächliche Zusammenhänge bestehen, wird das Buch nichts Neues bringen. Es fehlt die Hauptvoraussetzung für die Beantwortung, nämlich eine genaue Begriffsbestimmung des Kapitalismus. Der Satz „Free trade in capital is the essence of capitalism" (S. 111) besagt viel zu wenig. Bezeichnend ist, daß R. seine Belege für die jesuitische Kasuistik aus jansenistischen Quellen schöpft. Er fühlt das Bedenkliche und sucht sich auch in einer Anmerkung (S. 109) zu rechtfertigen. — Ob es dem Verf. gelungen ist, Webers Behauptungen zu entkräften, ist mehr als zweifelhaft. Es kommt nun einmal nicht darauf an, daß es Katholiken gibt, die „kapitalistisch" denken und handeln, und daß es Protestanten gibt, die „antikapitalistisch" sind. Es müßte vielmehr dargetan werden, daß es die katholische und nicht die protestantische Geisteshaltung und Glaubenslehre war, die dem Individualismus im öffentlichen Leben zum Durchbruch verhalf. Da hat der Verf. nichts bewiesen. Aus einzelnen Entscheidungen von Gewissensfällen, die scheinbar für den Kapitalismus günstig sind, läßt sich das nicht erschließen; denn um diese zu verstehen, sind nicht bloß die allgemeinen Grundsätze, sondern auch die *hic et nunc* gegebenen Umstände in Betracht zu ziehen.

Staat und Todesstrafe. Von Heinrich Kühle. 8° (XIV u. 127 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. M 3.60. — Neben katholischen Autoren, die für die Zulässigkeit der Todesstrafe eintreten, gibt es auch solche, die dem Staate das Recht sie zu verhängen, nicht zuerkennen wollen. Man wird daher dem Verf. dankbar sein, daß er auf so knappen Raume an eine

gründliche und allseitige Untersuchung dieser Streitfrage gegangen ist. Er kommt zum Entscheid, daß dem Staate grundsätzlich die Befugnis zur Anwendung der Todesstrafe zustehe, ja daß es auch Fälle geben könne, in denen er davon Gebrauch machen müsse. Diese seine Aufstellung hat der Verf. u. E. gut begründet und unterbaut, indem er jedes Für und Wider sorgfältig verzeichnet und abgewogen. Eine gediegene Arbeit, die manches zur Klärung und Bereinigung beitragen kann.

Um deines Bruders Blut. Vorträge über Völkerrecht, Krieg und Frieden. Von Hubert Quadt M. S. F. 8° (VIII u. 144 S.) Freiburg i. B. 1931, Caritasverlag. — Die Schrift ist entstanden aus sieben Vorträgen, die der Verf. vor Theologen und deren Lehrern gehalten hat. Sie behandelt den Krieg als Übel, das heilbar ist, gibt dann einen guten Überblick über die Entwicklung des Weltfriedensgedankens und die Friedensbewegung der Gegenwart und bietet als Schluß den Versuch einer zeitgemäßen Kriegsethik. Obwohl die Arbeit nicht streng wissenschaftlich ist, sondern sich an weitere Kreise wendet, kann sie doch auch dem Fachgelehrten manche Anregung geben. Die „Kriegsethik" müßte, um diesen Namen voll zu verdienen, umfassender sein und sich nicht bloß auf das Verhalten bei Kriegsgefahr beschränken, sondern auch das behandeln, was nach einem Kriege Sieger und Besiegter zu tun und zu lassen haben. Für diesen Abschnitt hätte der Verf. bei den späteren Scholastikern noch manches finden können, so z. B. was die Feststellung der Rechtsverletzung usw. betrifft, die einem Angriffskriege vorausgehen muß. Das Büchlein kann empfohlen werden als Stoffquelle für Vorträge, die über diesen Gegenstand heute zweifellos notwendiger sind als je.

Johann Kleinhappl S. J.

Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes. 2. Bd.: Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik. Von Friedrich Wagner (Münsterische Beiträge zur Theologie 19). 8° (VI u. 280 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 14.40. — Der erste Band dieser Untersuchungen, „Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik", wurde ZkTh 54 (1930) 463 angezeigt; der vorliegende bildet die unmittelbare Fortsetzung. Nach einer kurzen Skizzierung des Sittlichkeitsbegriffes in der Hl. Schrift (AT: S. 1—40; NT: 41—108) untersucht der Verf. die philosophisch-theologische Entwicklung und Weiterbildung des Sittlichkeitsbegriffes durch die griechischen (bis Johannes Damascenus; S. 109—180) und lateinischen (bis Isidor von Sevilla; S. 181—280) Väter und Lehrer der Kirche. Besonders ausführlich werden Klemens von Alexandrien, Tertullian, Laktantius, Ambrosius und Augustinus behandelt. Auch den altchristlichen Häresien (Gnosis, Manichäismus, Montanismus) ist ein kurzes Kapitel (S. 150—158) gewidmet. Der Verf. geht nach demselben Schema vor wie im ersten Band: er behandelt die Norm, das Ziel und die Motive des sittlichen Handelns und das Wesen der Tugend. Mit großem Fleiß sind die einschlägigen Stellen zusammengetragen. Leider ist aber eine Gefahr, die mit einer solchen Exzerptmethode erfahrungsgemäß oft verbunden ist, nicht ganz vermieden: die Verarbeitung der aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgelösten Einzelelemente hat nicht den wünschenswerten Grad von Klarheit und möglicher Synthese erreicht. Das

gilt besonders von den Ausführungen zu Paulus. Auf die Frage nach der sittlichen Norm bei Paulus erhalten wir zur Antwort: der Wille Gottes (87), das Gebot der Liebe, der Hl. Geist (88), die Worte und Lehren Christi (89) seien sittliche Norm. Sind das nun verschiedene Normen? Wie verhalten sie sich zueinander? — Ähnlich steht es beim Ziel. Statt klar die Einheit des Zieles herauszuarbeiten, reiht der Verf. mehrere Ziele nebeneinander. Das „subjektive Ziel" ist „hier auf Erden zunächst das Wohlgefallen Gottes" (89); „das andere (?) subjektive Ziel" ist „die Heiligkeit oder Vollkommenheit" (90); dazu kommt dann noch als letztes Ziel die ewige Seligkeit (91). Diesen subjektiven Zielen steht gegenüber die Verherrlichung Gottes „als höchster objektiver Zweck" (89), von dem das subjektive Ziel scharf getrennt wird (89). — Unklar sind ferner die Aussagen über das Wesen der Heiligung und Heiligkeit; Verf. schwankt zwischen rein negativer und positiver Auffassung. Die Heiligung ist ihm „außer der Liebe" (80) und „neben der Betätigung der Liebe" (90) ein integrierender Bestandteil der Sittlichkeit und „besteht . . . nach Paulus hauptsächlich in Reinigung und Reinhaltung der Seele"(80), also in etwas Negativem. „Das Wesen der Sittlichkeit ist . . . nach Paulus einerseits die Gottes- und Nächstenliebe, worin das ganze Gesetz enthalten ist, andrerseits Heiligung, Streben nach Heiligkeit, das jedoch im Grunde auch in jener eingeschlossen ist" (87). Dieser Satz kann als Beispiel für andere dienen. Zuerst wird scharf unterschieden zwischen anscheinend selbständigen Faktoren, die zusammen das Wesen der Sittlichkeit ausmachen („einerseits—andrerseits") und dann im Nachsatz der Dualismus wieder aufgehoben! — Verschwommen ist auch der Begriff der Aszese. Unser Autor faßt die Aszese ähnlich wie die Heiligung vorwiegend negativ auf und macht eine Gruppe ihrer Mittel zu ihrem Wesen, das er im „planmäßigen Verzicht auf Erlaubtes" (68) sieht. Ziemlich äußerlich reiht er „Arten" von Aszese aneinander. Es ist „eine gewisse Aszese im weiteren Sinne gefordert"; es scheine aber, der Apostel habe „auch eine Aszese im Sinne von Verzicht auf Erlaubtes geübt und empfohlen" (83): „die geschlechtliche Aszese" habe Paulus „wiederholt sehr deutlich empfohlen" (84) und „verwandt" mit dieser Art [sc. der sexuellen Aszese] sei „die innere Aszese" (85). — Die angeführten Beispiele dürften zeigen, daß das fleißig gesammelte Material einer noch gründlicheren Bearbeitung fähig wäre. — Da das Inhaltsverzeichnis nur nach den Namen der Autoren, ohne jede sachliche Angabe, aufgebaut ist, wäre ein Sachregister um so wünschenswerter. Vielleicht führt der Verf. aber seine Untersuchungen weiter und bringt die Register am Schluß des Gesamtwerkes.

Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters. Von Peter Browe S. J. (Breslauer Studien zur historischen Theologie 23). 8° (143 S.) Breslau 1932, Müller u. Seiffert. — Der Verf. beschränkt seinen Stoff „auf die rein physiologischen Geschlechtsfunktionen und auf diejenigen freiwilligen Betätigungen . . ., die [nach heutiger Lehre!] ohne Sünde geschehen" (Vorw.). In fünf Kapiteln behandelt er: die Katamenien (Menstruation) — die Geburt — den ehelichen Verkehr — die Pollutionen — und die Hochzeit. Außer den ethischen und juridischen Fragen werden besonders die kultischen Folgen jener Vorgänge und Handlungen erörtert. Da nach der damaligen Auffassung alle Geschlechtsfunktionen, auch wenn sie schuldlos waren, kultisch

unrein machten und man einen anderen Ehrfurchtsbegriff hatte als wir heute, so war innerhalb bestimmter Zeitgrenzen Kirchenbesuch und Kommunionempfang verboten. Der Grund für diesen uns befremdenden Rigorismus liegt teils im Nachwirken heidnischer Volksanschauungen (Dämonenfurcht und Hexenwahn im Volke und beim niederen Klerus), teils in der Meinung der Theologen, daß die alttestamentlichen Reinigungsgesetze bezüglich des Geschlechtslebens Moralvorschriften waren und darum auch im Neuen Bunde noch verpflichteten. „Im Grunde genommen waren alle Fragen über die Unreinheit der Geschlechtsfunktionen Fragen über die Geltung der alttestamentlichen Gesetze" (16). Neben der Entwicklung der theoretischen Anschauungen wird mit gleicher Sorgfalt und unter Heranziehung von außerkirchlichen Quellen auch die Praxis im täglichen Leben bei Klerikern und Laien untersucht. Mit Recht kann der Verf. darum im Vorwort bemerken, daß „diese Abhandlung auch zugleich ein Beitrag zur Volkskunde und Kulturgeschichte des Mittelalters bietet". Dieser gründlich gearbeitete Längsschnitt durch die Geschichte sexualethischer Probleme im Mittelalter gewährt einen guten Einblick in das jahrhundertelange, erfolgreiche Ringen des christlichen Bewußtseins gegen jüdische und andere nichtchristliche Anschauungen um die volle Wahrheit und damit um die christliche Freiheit.

Zuchthaus. Aufzeichnungen des Seelsorgers einer Strafanstalt von Leopold Arthofer, herausgegeben von E. v. Handel-Mazzetti. München 1933, Kösel u. Pustet. 8° (191 S.) M 3.50. — Das Buch bezeichnet sich selbst als „Erlebnisbuch". Nicht ein „Erlebnis", wie es vielleicht profane Kunst aus solchem Stoffe gestaltet hätte — was hier „Erlebnis" wird, ist vom Glauben geformt. Nicht als ob das Buch die naturhaften Faktoren übersähe, all die biologischen, psychologischen und sozialen Kräfte, Hemmungen und Verwicklungen, die einem Menschen zum Verhängnis werden können — es schildert sie in erschütternden Szenen voll realistischer Anschaulichkeit — aber das Entscheidende sind ihm die geistigen Faktoren. Rettung bringt den Verlorenen nur die erbarmende Erlöserliebe des guten Hirten, der seine heilende und helfende Gnade schenkt, wo immer er noch einen Funken guten Willens findet. Durch dieses bewußt gläubige Sehen und Erleben gewinnt das Einmalige und Individuelle, von dem das Buch erzählt, allgemeingültigen Charakter. Die Probleme, die das Wort „Zuchthaus" andeutet, glaubt man heute vielfach vom „Blute" her lösen zu können, weil man die Tatsache der Erbsünde übersieht. Gegen die Erbsünde aber ist das Blut machtlos, auch die „Edelgeborenen" pflanzen sie fort. Das Heil kommt nicht vom Blute, sondern vom Geiste Gottes.

August Hartle S. J.

Handbuch der Katholischen Aktion. Von Josef Will S. J. 8° (IX u. 137 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. M 3.—. W. gibt keine Gebrauchsanweisung, wie K. A. gemacht wird. Er geht aufs Grundsätzliche und auf Klärung der Begriffe. Darum zeigt er zuerst, welche Teilprobleme der K. A. zugrunde liegen und welche Bewegungen in Welt und Kirche die K. A. berühren: Geist und Organisation, Masse und Verantwortung, Klerus und Laien, das Stände- und Pfarrproblem. Sodann legt er im Anschluß an sein früheres

Werk „Die Katholische Aktion. Biblische und dogmatische Grundlagen" (s. ZkTh 56 [1932] 462 f.) eben diese Grundlagen dar. Sehr lehrreich sind seine Ausführungen über den Einbau der neueren innerkirchlichen Bewegungen, eucharistische, liturgische, Exerzitien- und Kongregationsbewegung, in die K. A., sowie über das Verhältnis anderer katholischer Organisationen zur K. A. An einem Beispiel erläutert der Verf., wie er sich das Entstehen und Wachsen der K. A. in einer Pfarrei denkt. Ein Verzeichnis der päpstlichen Kundgebungen mit ausgewählten Texten und ein solches über das wichtigste einschlägige Schrifttum beschließt das Werk. Erfrischend wirkt die klare, ehrliche und mutige Art, wie die Probleme angefaßt werden.

Briefe an Priester. Väterstimmen zum Priesterideal. Von Anton Stonner (Bücher der Geisteserneuerung 3). kl. 8° (108 S.) Salzburg 1933, A. Pustet M 2.50. — St. schreibt drei Briefe an einen jungen Geistlichen über Schriftlesung, priesterliches Verstehen und Führen. Denn Stoff für seine Ausführungen entnimmt er den Kirchenvätern (besonders Augustin, Chrysostomus, Gregor von Nazianz). Er reiht aber deren einzelne gelegentliche Winke nicht einfach katenenartig aneinander, sondern verbindet die Texte durch eigene Erklärungen zu einem übersichtlichen System, so daß man gleich den pädagogischen Fachmann erkennt, dem man mit Interesse folgt. Einen warmen persönlichen Ton bekommt das Büchlein nicht bloß durch die Briefform, sondern vor allem dadurch, daß hinter dem aus den Vätern Erlesenen das persönlich Erlebte hin und hin deutlich spürbar wird. Man möchte das schmucke Bändchen in die Hände vieler Priester und Theologen wünschen.

Klassischer Katholizismus. Von Abt Ansgar Vonier O. S. B. Aus dem Englischen übertragen von Abt Albert Schmitt. 8° (XV u. 236 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. M 2.80, geb. M 4.—. Unter klassischem Katholizismus versteht der Verf. die wesentlichen Glaubenswahrheiten in ihrer Überzeitlichkeit, in ihrer ureignen Wertbetrachtung dargestellt und nicht sosehr als Gegenstück zu Irrtum und Irrlehre, mehr von Gott als vom Menschen her gesehen. Jedoch nicht alle grundlegenden Wahrheiten des katholischen Glaubens stehen für den klassischen Katholizismus gleichmäßig im Vordergrund, sondern nur die spezifisch zum Bund gehörenden, den Gott mit der Menschheit in Christus geschlossen hat. Also z. B. nicht die Lehre von der Schöpfung und vom Sündenfall: die gehören zur Voraussetzung; nicht die Trinität, die zum Ziel des Bundes gehört (29). Die Idee vom Bund ist die goldene Kette, an der die Perlen der klassischen Glaubenswahrheiten aufgereiht werden. Der klassische Katholizismus ist aber nicht bloß ein System von Wahrheiten, sondern auch eine Geisteshaltung. Jene nämlich, die es ganz ernst nimmt mit der Übernatur, also mit der Unverdienbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unerfahrbarkeit der uns in Christus geschenkten Wirklichkeiten. — Zwar wird der klassische Katholizismus nicht als Gegenpol zu einem irrigen System gefaßt, aber als Hintergrund erscheinen die Zeitströmungen: Subjektivismus, Naturalismus, Relativismus. Das verleiht dem Buch seine Aktualität. Bei aller Offenheit ist es nicht eigentlich polemisch. Man spürt etwas von der Ruhe und Sicherheit, die auch ein Merkmal des klassischen Katholizismus ist. Sie dem Leser zu vermitteln, ist das Ziel des Verf.s.

In der Schule Loyolas. Der Gedankengang der Ignatianischen Exerzitien, dargelegt von Hardy Schilgen S. J. gr. 8° (XII u. 272 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. M 5.—, geb. M 6.20. — Sch.s Werk ist kein Kommentar zum Exerzitienbüchlein, sondern eine Ausführung der darin enthaltenen Betrachtungen. Die vom hl. Ignatius selbst skizzierten sind alle ausgearbeitet, dazu noch einige Zusatzbetrachtungen. Aus den Geheimnissen des Lebens Jesu mußte aus Raummangel manches weggelassen werden. Die über das ganze Exerzitienbüchlein verstreuten Bemerkungen und Regeln werden übergangen. Die Vorträge wenden sich nicht an einen bestimmten Stand, wenn auch vor allem auf Priester Rücksicht genommen scheint. Man könnte die Exerzitien als thematische bezeichnen, weil sich der Opfergedanke (nach A. Stöckl) durch das ganze Werk hindurchzieht. Nun ist der Opfergedanke gewiß dem Gehalt der Exerzitien eng verwandt, auch geeignet, besonders das Fundament aufzuhellen; die Durchführung des Gedankens ist nicht aufdringlich; aber mit dem spezifisch Ignatianischen der Exerzitien, das nach Titel und Untertitel herausgearbeitet werden soll und das doch vor allem in ritterlicher Gefolgschaft zu suchen ist, deckt sich der Opfergedanke m. E. nicht ganz. In der Darstellung zeichnen sich diese Betrachtungen aus durch Sachlichkeit und Klarheit und durch ihre Bezogenheit auf die Gegenwart.

Engelbert Maaß S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit

Von Karl Prümm S. J. — Valkenburg

Der hellenistischen Welt, in der die neutestamentliche Offenbarung sich vollendete, war der religiöse Vorstellungstypus vom schwindenden und wiederkehrenden Naturheros vertraut. Unter dem Einfluß der Sprache mehr einer rationalistisch-religionsvergleichenden Hypothesenbildung als der religionsgeschichtlichen Wissenschaft hat sich für die Inhaber dieser Vorstellungsverknüpfung die Bezeichnung „sterbende und wiedererstehende Götter" eingebürgert, mit der man sich als einer stehenden Bezeichnung abfinden muß. Die Anteilnahme, die diese Gestalten im letzten Menschenalter gefunden haben, war in den romanischen Ländern wie auch im englischen Sprachtum, entsprechend der besonderen Pflege der allgemeinen Religionswissenschaft in diesen Gebieten, eine beachtlich hohe. Man kann im allgemeinen sagen, daß das Zeitmaß, in dem die deutsche Urchristentumsforschung sich diesem Gegenstand eröffnete, ein langsameres gewesen ist, nicht zum Schaden einer größeren Ruhe und Besonnenheit der Urteilsbildung in dieser Frage bei den meisten ihrer Vertreter. Nun droht uns in letzter Stunde eine neue Welle dilettantischen Geredes über Ursprungszusammenhänge zwischen der geschichtlichen Offenbarung des Neuen Testamentes, der Botschaft vom Heiland Jesus Christus, und einem angeblichen nordatlantischen Mythus vom Heilbringer, der alljährlich in der Wintersonnenwende neu geboren wird und das in Winterhaft gefangene Leben wieder befreit. Das ist nun freilich eine Gedankenkonstruktion, deren Widerspruch mit allen Gesetzen, die geschichtliche Zusammenhänge bestimmen, allzu offen zutage liegt. Sie kann, und wird sich vielleicht auch verbünden mit den immerhin auch in deutschem Schrifttum vertretenen, die Geschichtlichkeit und Eigenständigkeit des christlichen Grunddogmas antastenden Gedankengängen, zu denen das geschichtliche Phänomen

der hellenistischen Vegetationshelden schon seit längerer Zeit den Ausgangspunkt geboten hat*).

Das Grundschema dieser Überlegung ist bekanntlich dieses. Es ist geschichtlich nachweisbar, daß es auf dem Wege des aus religiös-magischem Brauchtum entwickelten Mythos zur Ausbildung des Typus der Vegetationsheroen gekommen ist. Die Gegensatzverbindung vom Hinschwinden und Wiederkommen ist bis zur ausdrücklichen näheren Bestimmung, die sich in die Formel „sterbender und auferstehender Gott" fassen läßt, eine tatsächlich „geglaubte" Vorstellung geworden. Nun ist es gerade für die urchristliche Predigt, besonders in ihrer paulinischen Form auffällig, daß mit der Erwähnung des Herrentodes gewöhnlich der Gedanke an die Auferstehung Jesu verbunden wird. Warum sollte diese polare Verbindung anders zu erklären sein denn als eine ebenfalls auf dem Wege religionspsychologischer Schöpfung erfolgte subjektive Konzeption? Vorausgesetzt, daß jene heidnischen Vorstellungen wirklich

*) Nachstehende Ausführungen untersuchen nicht so sehr als sie zusammenfassen. Sie bringen kein neues Material. Sie fußen auf bereits gesammelten und verarbeiteten Quellen. Jeder Historiker, der einen Überblick über Erscheinungen anstrebt, die, obwohl innerlich zusammenhängend, verschiedenen Kulturen angehören und darum von den betreffenden Fachwissenschaften behandelt werden, übernimmt die Ergebnisse der letzteren. Aber dennoch verbreitet eben die Zusammenschau neues Licht, das über die Würdigung, die jede einzelne solcher Erscheinungen in ihrer Fachwissenschaft findet, hinausführt. Nun ist gewiß auch die zusammenfassende Betrachtung der Vertreter des Typus ‚Vegetationsheros' in reichlich vielen Darstellungen zugänglich, auf die unten an gehörigem Orte hingewiesen werden wird. Trotzdem hat sich in neuester Zeit, und zwar bemerkenswerterweise in den Arbeiten eines die Fachergebnisse der Einzelforschung auswertenden und selbständig durchdringenden Universalhistorikers, F. Kern, eine vereinfachte Sicht der hier in Frage kommenden Religionsvorkommnisse angebahnt. In dieser Richtung möchten wir weiter wandeln. Mit Rücksicht darauf, daß er sich an allgemein-theologisch interessierte Leser wendet, unterrichtet der Verfasser auch über die nur in der Fachliteratur leicht erreichbaren Stoffe, deren Kenntnis unerläßlich ist. Außer den praktisch-apologetischen Zielen, aus denen die Arbeit kein Hehl macht, verfolgt sie den dem Streit der Weltanschauungen entrückten wissenschaftlichen Zweck, die vertiefte Einsicht in die letzten religionsgeschichtlichen und namentlich religionspsychologischen Zusammenhänge der vorderasiatisch-afrikanischen Vegetationskulte nutzbar zu machen für die bestimmtere Lösung einiger noch immer sehr verschieden beantworteten Fragen, die sich auf die Gestalt beziehen, in der der Heros selbst vor dem religiösen Denken seiner Verehrer gestanden hat. Wenigstens dürfte sich zeigen, daß von der Rücksicht auf diese Zusammenhänge der dogmengeschichtliche Werdegang und das schließliche Endstadium, in das die mythische Konzeption dieser Untergötter eingemündet ist, ein wenn auch nicht alle Zweifel lösendes, so doch die Richtung des Urteils bestimmendes Licht empfängt.

den genannten Christustatsachen innerlich weitgehend ähnlich sind, scheint wenigstens der Präzedenzfall für eine rein psychologisch zu erklärende Entstehung der dem Christentum so wesentlichen Vorstellungsverknüpfung vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland vorzuliegen, und zwar gleich mehrfach, und überdies für das Entstehungs- oder doch Umweltgebiet des Urchristentums[1]).

Diesem Gedankengang stellt sich zunächst die Tatsache entgegen, daß der Glaube an Christus, den gestorbenen und auferstandenen Heiland einerseits, und die jenen heidnischen Gestalten von Vegetationsheroen entgegengebrachte religiöse Haltung anderseits, beides rein als ein geschichtlich deutlich feststellbarer, subjektiver seelischer Vorgang betrachtet, ein grundverschiedenes Bild abgeben, und zwar unter Absehen von dem inhaltlichen Auseinandertreten der zu Vergleich gestellten Vorstellungen. Denn hier gilt der schon oft betonte Unterschied zwischen jener festen Zustimmung zu einer als geschichtliche Tatsache gewußten Wahrheit, die sich zu dogmatischem Glauben vollendet, und der Erkenntnishaltung dem Mythos gegenüber, die einer eigentlichen Zustimmung entbehrt[2]).

[1]) Der radikalste Vertreter solcher kausaler Zusammenhänge ist in Deutschland bekanntlich Arthur Drews; J. Leipoldt gibt seiner in der Beurteilung der heidnischen Tatsachen wertvollen Schrift: Sterbende und auferstehende Götter (Leipzig 1923) den Untertitel: Ein Beitrag zum Streite um A. Drews Christusmythe. Vgl. zum Stand der Frage auch ebenda S. 4, Anm. 1 und besonders auch P. Feine, Theologie des Neuen Testamentes[3] (1919) 235—238. — G. P. Wetter hält mit dem Eintritt der Jesusgestalt in den Kultus die erforderte Vorbedingung für erfüllt, damit die sterbenden und auferstehenden Götter der Mysterien auf die erstere einwirken konnten (Der Sohn Gottes, Göttingen 1916, 179). — Im allgemeinen verlegt man die Hauptursache des Übergangs von Motiven der Mysteriengötter auf die Christusgestalt in die gemeinsame Mystik, das gemeinsame Vorkommen des Prinzips von einer mystischen Identität der Frommen mit der Gottheit. So W. Bousset, Kyrios Christos[3], Göttingen 1921. Aber zuerst ist festzustellen, ob die in Frage kommenden Gottesgestalten wirklich die Züge trugen, für deren Besitz man das Heilandsbild der alten Kirche ihnen verschuldet erklärt. Damit allein befassen wir uns. — Zur eingangs im Text gestreiften Hypothese von Hermann Wirth über einen kosmischen Gottessohnmythus der nordischen Rasse vgl. kurz W. Baetke, Arteigene germanische Religion und Christentum, Berlin 1933, 39, Anm. 1. — Den nordischen Balder lehnt als Vegetationsgott ab C. Clemen, Die Tötung des Vegetationsgeistes: Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 25 (1922) 120 ff.

[2]) Natürlich kann man darüber verschiedener Meinung sein, welches Maß von Willen zum Ja gegenüber den Trägern der Mythen und ihrem Inhalt man in der hellenistischen Antike noch aufgebracht habe. Schon die Vielgestaltigkeit der Mythen unterband aber jedenfalls auch bei den für glatte Zustimmung noch am ehesten disponierten Schichten des von der Skepsis unberührten Volkes den-

Auch die Auferstehung des Herrn, ja gerade sie gehört zu der Gruppe von Erfahrungsaussagen, die zwar auch Gegenstand der urapostolischen Glaubensverkündigung bilden, die aber in erster Linie von den Aposteln als geschichtliche Voraussetzung des theologischen Glaubens, als natürliche Unterlage für die vernunftgemäße Leistung der Glaubenshingabe an Christus vorgelegt werden. Die Apostel selber, in deren Herz und Mund die Auferstehung Christi zuerst ihr jubelndes Bekenntnis fand, hatten für diese Wahrheit alles andere als eine psychologische Vorbereitung mitgebracht. Aber die Wucht der Tatsachen war es gewesen, die sie nach einem Tag prüfenden Zweifels zu entschlossenen Anhängern und Verkündern des Auferstehungsereignisses gemacht hatte, für dessen Bekenntnis sie zu sterben bereit waren und tatsächlich auch den Tod erlitten. Sie selbst waren die primären Zeugen, nicht zwar der Auferstehung als des einmaligen Ereignisses vom Ostermorgen, das sich von niemand gesehen abgespielt hat, aber desto öfter hatten sie unter den verschiedensten Umständen, allein (einzelne von ihnen wenigstens), in kleinen Gruppen, wie auch im Beisammensein mit Hunderten die Auferstehung als bleibende Tatsache, als die neue Lebensform des Meisters, sozusagen mit all ihren Sinnen festgestellt. So begründen sie denn auch die Wahrheit des Ereignisses, das einen dauernden Zustand geschaffen hatte, in erster Linie mit diesen ihren eigenen Beobachtungen, nur verstärkend auch wohl mit den Ankündigungen des Herrn und der Propheten[2]).

noch ein Credo im Sinne des profanen Sprachgebrauches des common sense. Für ein solches im christlichen Sinne fehlten alle Voraussetzungen; sein Motiv ist ja die göttliche Bezeugung, mit der der Gläubige durch die lehramtliche Verkündigung verbunden wird. Die Belege, die R. Reitzenstein für ein Analogon zur christlichen πίστις aus hellenistischer außerchristlicher Literatur sammelte, sind nicht aus den volkstümlichen Mysterien genommen, mit deren Kultgestalten wir es hier zu tun haben, sondern aus Gnosis, Manichäismus, Mandäertum und den späteren literarischen Mysterien, alles Erscheinungen, die unter dem Einfluß der jüdisch-christlichen Begriffssprache stehen. Vgl. die Übersicht bei E. Wißmann, Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T. N. F. 23) 43—47, gegen R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterien religionem[3], Leipzig 1927, 234f.

[2]) Dieser Zusammenhang erhellt deutlich aus den Petrusreden der Apg. In der ersten (1,16—22) wird als Vorbedingung des zu erwählenden Apostels die Zugehörigkeit zu dem Kreise derer verlangt, die mit Jesus von Anfang an vertraut waren; aber das Amt selbst wird wesentlich die Zeugnisablage für die Auferstehung sein (22). — Die zweite Rede (2,14—40) nimmt die Weissagung des Joel zum Ausgangspunkt, gibt den historischen Abriß des Lebens Jesu schon mit Einschluß der Tatsache der Auferstehung (24), die dann erst als notwendig und schriftgemäß dargetan wird. Die Tatsache selbst erfährt ihre unabhängige Bezeugung durch die Apostel, was (32) erneut betont wird. Auf ihrer Grundlage ruht die Forderung an die Kyriotes und Messianität Jesu (36). — Die dritte Rede (3,12—26) gibt dem Weissagungsbeweis Raum, um den Anstoß des Leidens des Herrn zu mildern (18), bringt das Wort πίστις erstmals nach der Erwähnung der Auferstehung (16) und stellt die letztere wiederum als das Motiv der Bekehrung, der gläubigen reuigen Hinwendung zu Gott hin (26). — Die Auferstehung erscheint als Grundlage der Wundervollmacht der Apostel, ja des Heiles über-

Und alle, die sich ihrer Überzeugung anschließen, wissen es wohl, daß sie damit einer geschichtlichen Tatsache zustimmen, die durch einwandfreie Zeugen in einer allen vernünftigen Anforderungen genügenden Weise gesichert ist. So werden sie mit ihrer auf Prüfung der Glaubwürdigkeit der Erstzeugen beruhenden Zustimmung selbst wieder Mittelzeugen für die folgenden Geschlechter. Es liegt demnach eine lückenlose Folge von wachen und verantwortungsbewußten Weiterleitern des Wissens um die Auferstehung vor, wie sie kein anderes geschichtliches Ereignis aufweist, da kein historisches Geschehnis je einen weiten und zugleich so geschlossenen Kreis von Menschen fand, die ihm eine derartig starke innere Anteilnahme entgegenbrachten, und denen an der Feststellung seiner natürlichen, menschlichen Glaubwürdigkeit so sehr gelegen gewesen wäre, wie all den Millionen gläubiger Christen an der Erkenntnis der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Auferstehungsbotschaft gelegen ist.

So und nicht anders ist die „Vorstellung" vom auferstandenen Gottmenschen in das Bewußtsein der Menschheit eingetreten. Als Wissen um eine Geschichtstatsache, als eine durch die Augenscheinlichkeit der Beobachtung abgenötigte Urteilszustimmung. Die vollkommen vor uns offen liegende Psychologie der Erstverkünder der Osterbotschaft schließt die Annahme aus, daß diese Männer durch innerliches Spielen mit einer religiösen „Idee" sich für die Hinnahme einer „Vorstellung" als einer baren Tatsache durch autosuggestive Selbsttäuschung erst selbst seelisch hergerichtet hätten. Die Apostel legen dem Ereignis der Auferstehung des Herrn gegenüber alles andere eher als Leichtgläubigkeit an den Tag. Umgekehrt aber auch wieder wird die Zustimmung sofort geleistet, sobald die Geschichtlichkeit des Ereignisses außer Frage steht. Bei Menschen, die guten Willens waren, mußte ein so starkes Wahrheitskriterium, wie es eigene wiederholte Feststellung und hinzutretende Bestätigung durch zuverlässige Beobachter sind, für die Leistung der aufrichtigen Zustimmung genügen. Diese erheischte kein monate- oder jahrelanges Reifen, keine lange Inkubationszeit, wie oftmals Überzeugungen sie benötigen, die sich auf rein psychischem Wege einnisten.

Die Heilsbedeutung der Ostertatsache[4]) als des Abschlusses

haupt, auch in der vierten Rede (4,8—12). — Sehr beachtlich ist, daß in den drei ersten Reden immer auch die Aufnahme des Herrn in den Himmel erwähnt wird, für die es in den Vegetationskulten auch nicht eine noch so leise Analogie gibt: 1,22; 2,33; 3,21. Für die Stellung der Auferstehung des Herrn im Aufbau des Glaubens bei Paulus sei nur hingewiesen auf 1 Cor 15, 14—17; vgl. kurz Wißmann, a. a. O. 56; F. Prat, La théologie de S. Paul II[11], Paris 1925, 187. — Sehr wertvoll sind die Ausführungen bei W. Künneth, Theologie der Auferstehung (München 1933), sowohl über den „Bekenntnischarakter" der Auferstehung 85 ff., wie besonders auch die Kritik an den Mythusanalogien 37 ff.

[4]) Mit dem Zweck der Paulusbriefe, die den Glaubensbesitz bereits voraussetzen und ihn fruchtbar machen wollen für das Leben, hängt es zusammen,

der Kette von Erlösungshandlungen des Herrn entzog sich freilich von Anfang an der eigenen erfahrungsmäßigen Feststellung. Für sie lag das Zeugnis des Herrn vor. Sie gehört ganz zu den Gegenständen, die auf sein offenbarendes Wort und die ergänzende Offenbarung durch den Hl. Geist hin angenommen wurden und die Welt des eigentlich übernatürlichen Glaubens ausmachen.

Wie grundverschieden stellen sich demgegenüber die geistigen Vorgänge dar, deren Inhalt die mythischen Vorstellungen über dahinsinkende und wiederauflebende Wachstumsheroen bilden. Betrachtet man sie als seelischen Akt, so liegt ein Glaube nur in einem höchst analogen Sinne vor. Die Tatsache findet in der Beobachtung eine Bestätigung, daß in dem Gesamtkomplex von Vegetationsbrauch und -mythus dem ersteren Bestandteil ein ganz überwiegender Vorzugscharakter, dem zweiten, der Legende, eine durchaus nebensächliche Bedeutung zukommt[5]).

Der geschichtliche Werdegang des Mythus vom kommenden und gehenden Vegetationshelden ist ja auch der einer langsam sich abspielenden Umsetzung des Brauches in eine mythische Erzählung[6]). Urgegeben ist wohl die Beteiligung des Gemütes an dem Schwinden und der Rückkunft des Naturlebens. Sobald die Begabung des Vegetationsgeistes mit Menschengestalt von der mythischen Phantasie vorgenommen ist, verliert dieses Geistwesen an subjektiver Wahrheitsgeltung und wird in die Unsicherheit einbezogen, die den ins Mythische umgesetzten Gottesvorstellungen in besonderem Maße eigen ist. Wenn dies sich anfänglich, in der Zeit, da die mythische Denkweise noch kraftvoll wirkt und ihren eigenen Schöpfungen gewissermaßen subjektive Geltung einhaucht, vielleicht auch noch nicht stark bemerkbar macht, so doch in steigendem Maße mit der zunehmenden Reflexion. Und im hellenistischen Zeitalter ist diese gedankliche Auflösung aller Inhaber religiöser Mythen ja sehr weit fortgeschritten, und fast keine Bevölkerungsschicht der kulturtragenden Völker dieser Zivilisation von ihr mehr unberührt.

Dies vorausgeschickt, treten wir in die Prüfung der den angezogenen Mythen und Kulte zugrundeliegenden Vorstellungs-

daß die dogmatische Bedeutung von Christi Tod und Auferstehung und die an sie anschließende Christusmystik so stark hervortreten.

[5]) Das ist übrigens ein Grundzug antiker Religion überhaupt; vgl. Sam Wide bei Gercke-Norden, Einl. in die klass. Altertumsw.[3], Berlin 1922, 227. Im besonderen für die Lebenskulte: E. Meyer, Geschichte des Altertums I[3], Berlin 1909, 652.

[6]) Wir dürfen hier wohl auf die Ausführungen Zeitschr. f. kath. Theol. 57 (1933) 254ff. verweisen.

inhalte ein und untersuchen den tatsächlichen Bestand und gedanklichen Sinn der Vorstellungsverbindung „sterbender—auferstehender Gott" bei deren vorzüglichsten Inhabern, Adonis, Osiris, Attis; die Gestalt des Dionysos wird nur gestreift.

Alle vier Gottheiten gehören ihrer Herkunft nach einer und derselben Stufe der ägäisch-vorderasiatisch-ägyptischen Religionsentwicklung an. F. Kern möchte dieser Religionsstufe, für die er den Namen Lebensreligion vorschlägt, eine weit über dieses Gebiet, auf das die deutlich verfolgbaren Heimatbeziehungen der uns hier beschäftigenden drei Kulte gemeinsam hinführen, weit hinausreichende Verbreitung zugestehen. Er glaubt in dieser Lebensreligion ein Stadium der Religionsgeschichte schlechthin erblicken zu müssen. Von dieser Anschauung, die allerdings die Bedeutung des Religionstypus gewaltig steigern würde, können wir hier absehen[7]).

Auch nach dem Bonner Gelehrten hat die Lebensreligion in der taurischen Ecke, d. h. der Ostmittelmeerwelt und ihren asiatisch-afrikanischen Nachbarländern, eine besonders deutliche Ausprägung ihrer Eigenart erfahren, also eben in jenem Gebiete, in dem die zur Begegnung mit dem Christentum der Kaiserzeit gelangenden Abzweigungen dieser Religionsform, die man sonst gerne als Vegetationskult bezeichnet, ihre Wurzeln haben.

Im Vegetationskult, der Lebensreligion, wird die große Erscheinung des physischen Lebens in seiner ganzen Ausdehnung zum Gegenstand der Religion erhoben. Die Kulturstufe des Pflanzertums mit ihrer Beschränkung des Nahrungserwerbs auf einen begrenzten Wohnraum bei gleichzeitiger starker Bevölkerungsvermehrung schafft ein hohes Bedürfnis nach geordneter, regelmäßiger, ungestörter Folge des Wachstumskreislaufes. Sie stellt eine weibliche Göttin als Oberherrin des Naturlebens in den Vordergrund ihres Gottesdienstes. Als geheimnisvollen Träger und Bewirker des Vegetationsablaufes selbst gesellt sie jedoch dieser Göttin ein fast immer männlich gedachtes Überwesen zu. Dieses ist es, das die Jahreszeitenfolge eigentlich an sich selbst erlebt. Schon darum kann dieses Wesen im Grunde nicht der Ebene angehören, auf der hohe Götter sich bewegen. Das Verhältnis des Zweitgestalt zu der Lebensgöttin schillert; es ist bald das einer Buhlschaft, bald einer ehelichen Verbindung, auch das Mutter-Kindverhältnis kann ein-

[7]) Die Welt, worein die Griechen traten: Anthropos 24 (1929), bes. 167—219. — Tatsächlich findet sich animistische Lebensreligion im ganzen Bereich des Altpflanzertums. — Über den Begriff des Vegetationsgeistes vgl. auch Arch. f. Religionsw. 29 (1932), 385. — Es wird keineswegs gefordert, mit J. Kroll, Gott und Hölle, Leipzig 1932, 497 die endliche Ausgestaltung des Typus mit Hilfe iranischer Vorstellungen zu erklären.

treten. Diese letztere Beziehung ist besonders in einer dem Griechentum angehörenden weiblichen Ausprägung des Begleitwesens der Naturgöttin sichtbar, in der Kore von Eleusis; aber auch in der Gestalt des Dionysos. Dieser Gott gilt ja als der Sohn der Semele, einer erst in der griechischen Sage zu einer bloßen Heroine, einer Kadmostochter, herabgesunkenen, ursprünglich großen Erdgöttin[8]). Die Riten der Lebensreligion beschränken sich stark auf allerdings reich entwickelten Fruchtbarkeitszauber und ebenso gesteigerte Jenseitssorge; diese letztere ist aber vom Hause aus nur in geringem Grade ethisch unterbaut, sondern gewissermaßen eine Nebenerscheinung der Fruchtbarkeitsmagie. Doch eben diese praktischen Seiten der Lebensreligion, die den Interessen der die Religion ausübenden Menschen zugewandt sind und in den zu Mysterien ausgestalteten späteren Verehrungsweisen dieser Gottheiten besonders entwickelt werden, fallen, wenigstens um ihrer selbst willen, nicht in den Kreis unserer Betrachtung[9]). Hier soll uns nur die eingangs entwickelte Fragestellung beschäftigen. Sie hält sich auf dem Gebiet der religiösen Vorstellungen. Es handelt sich um die Analogie zu den beiden Hauptschritten des Erlösers Jesus Christus beim Vollzug seines Heilswerkes, die am Vorstellungstyp des Vegetations- oder Jahreszeitenheros sichtbar werden. Die Ähnlichkeit ergibt sich aus den wechselnden Zuständen, die er nach der Auffassung seiner Verehrer erleidet. Er stirbt alljährlich mit der Natur, um mit ihr in dem gleichen Rhythmus sich wieder zu erheben.

Auch hier kommt, wie oft bemerkt worden ist, einer allgemeinen Beobachtung ein die Feststellung der Einzelunterschiede überragender Wert zu. Es handelt sich um eine Tatsache, die wenigstens was den zum Vergleich gestellten heidnischen Befund betrifft, zwar zunächst der Ebene des Kultischen angehört, aber auch hier auf Rang und Stellung des Kultheros im religiösen Bewußtsein, in der Vorstellung, entscheidend einwirkt. Die Heroen der Lebenskulte bleiben kultisch im Hintergrund gegenüber der Lebensgöttin. Selbst wo das Schicksal dieser tragisch-sieghaften Naturhelden dem Kult Farbe und Gesicht verleiht, wird

---

[8]) Vgl. M. Nilsson, The Minoan-Mycenaean religion, Lund 1927, 495.

[9]) Es scheiden also die Riten, soweit sie mehr sind als Erkenntnisquelle für die betreffs der Kultgestalt in Geltung stehenden Anschauungen aus unserer Betrachtung aus, m. a. W. fast alle Stoffe, die bei Leipoldt a. a. O. unter dem Stichwort ‚Frömmigkeit' (S. 26—50) zur Erörterung gelangen. Es sind eben die in Verfolg des Prinzips des Exemplarismus erstrebten Angleichungen an den Kultgott und die sich so ergebenden Formen einer „Diesseits- und Jenseitsmystik", die man mit Vorzug der Christusmystik des Paulus an die Seite zu stellen pflegt. Wir verweisen gegenüber diesen Beziehungskonstruktionen einstweilen nur auf das gesunde Urteil von P. Feine, Theologie des Neuen Testamentes, Leipzig 1919, 255.

der Göttin die alleinige Hochgottstellung oder, wie das bei Osiris der Fall ist, wenigstens der höhere Rang einer überirdisch-irdischen Gottheit gegenüber dem ins Chthonische gesunkenen Wirkungsbereich des Partners gewahrt. Christus wird seit Begründung seiner Kirche als Inhaber der transzendenten Gotteswesenheit anerkannt. Entsprechend tritt er in die Vollrechte der religiösen Verehrung ein. Die Bedeutung dieser Tatsache liegt offen. Doch es genüge hier in aller Kürze auf sie hingewiesen zu haben.

Als unsere eigentliche Aufgabe betrachten wir die Feststellung dessen, was sich aus Mythus und Brauchtum der drei vorzüglicheren Abzweigungen des orientalischen Vegetationskultes an Erkenntnissen gewinnen läßt, die ein Urteil über die Frage gestatten, ob und in welchem Sinne, nach welcher Inhaltserfüllung die in dem Doppelprädikat „sterbender und auferstehender Gott" enthaltene Aussage innerhalb der hellenistisch-römischen Anhängerschaft dieser Kulte auf die (halb)göttlichen Inhaber der letzteren bezogen worden ist[10]). So ist der Kernpunkt auch des religionsvergleichenden Problems mit Recht des öfteren formuliert worden. Wir fassen die neuesten Ergebnisse zusammen und suchen in dem einen oder anderen Nebenpunkte womöglich zu bestimmterer Klarheit vorzudringen, indem wir ihn eng in die geschichtlichen und psychologischen Zusammenhänge rücken.

1. Adonis.

Adonismythus und Adoniskult haben manche Züge des alten Vegetationsmythus und -dramas verhältnismäßig am treuesten erhalten. Vor allem ist hier die zweitrangige Stellung der männlichen Kultgestalt, aber auch der Zusammenhang der Feier mit der Wende im Vegetationsleben in vollkommener Deutlichkeit gewahrt. Die Ähnlichkeit des Adonis mit der babylonisch-sumerischen Tammuzgestalt ist trotz des Abweichens des Rituals in Einzelheiten (es fehlten bei Tammuz die Gärten) so groß, daß die ursprüngliche, wenigstens ideelle Einheit sich nicht bezweifeln läßt[11]).

[10]) Unsere Stoffabgrenzung ist also die gleiche wie die von L. de Grandmaison in seinem bekannten Jesuswerk eingehaltene. Hier wird die Betrachtung der um die Kultgestalten sich bewegenden mystischen Begehungen, soweit sie unmittelbar als Gegenstück zur christlichen Heilsvermittlung hingestellt worden sind, aus der Betrachtung der ‚dieux morts et resuscités' (II, 510—532) ausgeschieden und unter der deutlich gegen Loisy gerichteten Überschrift: „Le mystère chrétien et les mystères payens" einer Sonderuntersuchung unterzogen (535—561). Wir verzichten hier darauf, die Dionysosgestalt in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Die Frage erforderte besondere Ausführlichkeit, da sie in das so ungeklärte und umstrittene Gebiet der Orphik führt.

[11]) Über ihn s. A. Deimel, Pantheon babylonicum, Romae 1914 s. v. — In Bertholet-Lehmanns Handbuch der Religionsgesch. I, Tübingen 1925 stellt A. Jeremias die Höllenfahrt der Ištar im Gilgameschepos als ein Stück einer

Typisch für den Vegetationsheros ist auch die starke Verschiedenheit, in der der Adonismythus erzählt wird. Die hellenistische Zeit hat, wohl zum Teil wegen Unverständnis für den sinnbildlichen Charakter der Sage, einen ganzen Roman aus ihm entwickelt. Das Liebesverhältnis zwischen Aphrodite und Adonis, jäh gestört durch den plötzlichen Tod des Geliebten, bildet den Kern der Erzählung. „Man dachte sich das Naturleben gewissermaßen potenziert in dem ehelichen Zusammenleben eines göttlichen Paares. Aphrodite ist hier die große, die ganze Natur durchdringende Göttin, wie sie bei Orphikern und Tragikern erscheint, unsterblich aber nicht leidlos, hat sie jährlich den Verlust ihres Lieblings zu beklagen“[12]).

Aphrodite ist bei den griechischen Schriftstellern in solchem Zusammenhang *interpretatio graeca* der Baalat von Byblos (Gebal) an der phönizischen Küste. Die griechische Umsetzung trifft aber sowohl das Wesen der Göttin, als sie sich fraglos auch auf den historischen Zusammenhang der griechischen Aphrodite mit der syrischen Naturgöttin stützen kann. Mittelglied für das Eindringen der orientalischen Göttin in die griechische Welt war hauptsächlich Cypern. In Cypern finden wir denn auch die Adonisgestalt unter dem Namen des Kyris (Kiris). Es liegt doch wohl am nächsten, darin eine Dialektform von Kyrios und somit eine genaue Entsprechung zu dem Wort Adon = Herr zu sehen[13]). Wenn die Athener, für die der Adoniskult durch Plato am frühesten bezeugt ist, den Gott unter dem Fremdnamen Adonis betrauern, so mag der athenische Kult selbst durch die enge Verbindung der Stadt mit

---

Frühjahrsliturgie hin, verbunden mit einem Gedächtnis der Auferstehung des Tammuz. (Das einschränkende ‚wahrscheinlich‘ von S. 556 fehlt im Schlußurteil S. 557.) Trotzdem die Lebensidee wohl im Namen des Tammuz schon ausgesprochen ist („Sohn des Lebens“: R. Kraetzschmar im Handkomment. z. A. T. III, 3, 1, Ezechiel, Göttingen 1900, 94; „Echter Sohn der Wassertiefe“: Baudissin, Adonis und Esmun, Berlin 1911, 97ff.), scheinen die Texte für eine Auferstehungsfeier zu fehlen. Jedenfalls beschränkte sich der palästinensische Ableger des Tammuzkultes auf eine Klagefeier. — So ist vieles an dem Bild des Tammuzkultes, wie es auch R. Pettazzoni, I Misteri, Bologna (ohne Jahr), 202—215 zeichnet, hypothetisch. — Baudissin bejaht nirgends fest eine Auferstehungsfeier des babylonischen Halbgottes. — Gegen eine Mysterienbedeutung des Tammuz — wie sogar auch des Adoniskultes — spricht sich aus F. Nötscher, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, Würzburg 1926, 85ff. — Bejahend zum Ersteren H. Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest II (Ber. ü. d. Verh. d. Sächs. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl., 70,5) Leipzig 1918, 45.

[12]) Dümmler, Pauly-Wissowa, Realencyclopädie I (1894) 388.

[13]) Anders Dümmler, P-W I, 394.

der Insel Cypern sich erklären. Der Name aber ist in der syrischen Form schon früh in griechischer Literatur, u. a. bei Sappho, der Erfinderin des Adoneion, bekannt. Ein Zweifel an der syrischen Herkunft des Namens Adonis und infolgedessen auch an dem syrischen, also vorderasiatischen Heimatrecht des ganzen Mythus und des Kultes ist unstatthaft, unbeschadet der ursprünglichen Einheit aller Vegetationskulte und -Mythen. Das Ritual des Kultes studiert man darum auch am besten nach der für Byblos, den syrischen Hauptsitz, überlieferten Form.

Zur rechten Einordnung der syrischen Adonisgestalt und der ihm zugeteilten Göttin ist folgendes zu bemerken. Die syrische Religion ist eine Verschmelzung von ursemitischer Hirtenreligion und der altkleinasiatischen Form der taurischen Lebensreligion. Die syrischen Baale, mit denen Adonis höchstens die Bedeutung seines Namens (= Herr), keineswegs aber Rang und Stellung als Hochgott gemein hat, sind Differenzierungen eines ursprünglichen einzigen Baal, eines Himmelsgottes. Zu dieser von anderen längst vertretenden Ansicht hat sich auch Greßmann kurz vor seinem Tode bekannt[14]).

Wie der andere semitische Gottesname El, so bildet auch der Name Baal ein Femininum Ba'alat. Doch ist dieser nur als Name für die Göttin von Byblos belegt, eben die dem Adonis zugeordnete Göttin, die Lukian de Dea Syra 6 Aphrodite nennt. Von dieser Göttin unterscheidet zwar Lukian die Astarte, die er als Göttin von Sidon einführt und als eine Mondgöttin deutet. Die Einheit der Göttinnen steht jedoch fest. Der Vokalisation der Masora, die statt Astarte Aschthoreth liest, liegen wahrscheinlich die Vokale von Boscheth-Schande zugrunde[15]). Die aramäische Form ist lautgesetzlich 'Attar.

Astarte ist Göttin des gesamten vegetativen Lebens. Wenn die vom hebr. Wort für „Tracht der Herden" Aschteroth-ṣoneh (z. B. Deut VII, 13) nahegelegte Etymologie richtig ist, so ist schon im Namen das Wesen der Göttin als der Hauptinhaberin der alten pflanzerischen Lebensreligion ausgedrückt. Natürlich ist sie dieselbe wie die babylonische Ištar. Dieselbe Mešainschrift, die Aštar-Kemoš als moabitische Göttin erwähnt, nennt auch Aschera. Diese aber wird 2 Kg 23,4 der assyrischen Ištar gleichgesetzt[16]). Sie ist Inhaberin des uralten Idols der nackten Göttin[17]). Nur in beschränktem Sinn läßt sich mit Greßmann vom „nicht-ägyptischen Wesen der Göttin" sprechen. Sie hat in Wahrheit auch

[14]) Rel. in Gesch. u. Geg. I² (1927) 695.

[15]) Vgl. M. J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques², Paris 1905, 124. Über die Lesung der Vulgata s. E. Kalt, Bibl. Reallexikon I (1931) unter Astarte.

[16]) Greßmann, Aschera a. a. O. 565. „A. war daher wie Ištar Herrin des vegetativen Lebens in der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt, Göttin des Geschlechtslebens als Mutter und Dirne zugleich. Ihr Sitz als Himmelskönigin war die Venus (Morgen- und Abendstern)".

[17]) Dessen verschiedene Typen glaubt Greßmann auf „die drei großen Kulturkreise der Babylonier, Kleinasiaten (‚Hethiter') und Mittelmeervölker (‚Ägäer')" zurückführen zu können; darüber jetzt Genaueres bei Val. Müller, Frühe griechische Plastik, Augsburg 1929; vgl. Biblica 11 (1930) 272.

in Ägypten zahlreiche Nachfahren oder Abzweigungen, zu denen wir auch Isis und Hathor rechnen[18]).

Die weibliche Gestalt ist also im Grunde überall dieselbe. Auch die Formen ihres Kultes sind überall gleich sinnlich. Prostitution findet sich bei der Ištar in Babel und Assur, der Aschera in Palästina, der Ba'alat in Byblos. Hier wird die Unsitte durch Lukian aitiologisch mit der Adonisfeier zusammengebracht; sie soll Ablösung des Ritus der Haarschur der Frauen sein, die sonst als Teil der Adonisklage allgemein verbindlich gewesen sei[19]).

In Hierapolis-Bambyke am Euphrat ist die dortige Dialektform des Namens der Göttin, nämlich Atar, mit 'Ate, offenbar dem Namen des als ihr Paredros zugesellten Attis, zu Atar 'Ate, griechisch Atargatis verknüpft worden[20]). Hier ist das Verhältnis der Göttin zum Partner das einer regelrechten Ehe. Das besagt an sich nur eine leise Abwandlung. Die Göttin selbst hat die gleichen Züge wie die phönizische Astarte: eine wirkliche Allmutter, Göttin der Erzeugung und Fruchtbarkeit[21]). Der größeren Würde, die der Kult in Bambyke an den Tag legte, entsprach es, daß die sakrale Prostitution in den Tempeln dieser eigentlich syrischen Göttin zu Hierapolis, zum Unterschied von dem phönizischen Byblos, nicht vorgenommen, und die Sitte der Entmannung in Hierapolis ziemlich spät eingeführt zu sein scheint[22]). Immerhin trat das Phallische in aufdringlichen Symbolen stark hervor, worauf Lukian ausführlicher eingeht, Strong und Garstang verzichten in ihrer Sonderabhandlung über die Dea Syria mit Recht darauf, mit Cumont die große Zuständigkeit der Göttin als eine Erweiterung ihrer ursprünglichen Eigenschaft als bloße Stammesgöttin aufzufassen. Die Universalität wohnt vielmehr der Gestalt von Anfang an inne. Sie ist älter als der ihr in Hierapolis zugeteilte Paredros, überdauert darum auch den Fall der Hethiterherrschaft besser als er, der erst später als Jupiter Dolichenus wieder zu höherem Ansehen emporsteigt[23]).

In Bambyke erfolgte wohl durch den Einfluß der vaterrechtlichen Hethiter eine Rangerhöhung des Paredros zu einer Hochgottgestalt, die z. T. seiner Kontamination mit dem Wettergott verdankt wird. Folgerecht tritt hier der Gedanke seines Hinschwindens oder Absterbens im ganzen Kult zurück. Um so beherrschender macht er sich bei der Gestalt geltend, bei der der Trabant der Göttin in Phönizien (und Kypern) stehen geblieben ist.

---

[18]) Hathor, Liebes- und Muttergöttin von Denderah (Vgl. Ranke in R. G. G. unter dem Stichwort), wird in Kuhgestalt verehrt. Bemerkenswert ist, daß die Ba'alat in Byblos bereits in tinitischer Zeit (um 2300) als Hathor dargestellt wird. (Greßmann, Ba'alat a. a. O. 656.) Gewiß mag das „Verschmelzung" sein; an Stelle der Hathor könnte auch Isis stehen. Es entspricht der Gleichung Adonis-Osiris, die Lukian beibringt. Aber man erkannte doch richtig die Wesensverwandtschaft der ägyptischen Göttinnen mit der freilich den Vegetationscharakter deutlich widerspiegelnden Kananäerin: Plutarch nennt den Tempel von Byblos Tempel der Isis (Greßmann).

[19]) De dea Syra 445 (343 Jacobitz).

[20]) S. darüber H. A. Strong und J. Garstang, The syrian goddess, London 1913, 1 ff.

[21]) Cumont, P.-W. (IV) 2240.

[22]) Cumont, a. a. O. 3342.

Sowohl im Mythus des phönizischen Adonis wie vor allen Dingen in den kultischen Begehungen, deren Mittelpunkt diese Gestalt bildet, tritt durchaus das Klagen um das Hinscheiden des Gottes in den Vordergrund. Die Feier fällt entsprechend der Bedeutung des Hochsommers[24]) in dem Heimatlande des Kultes, Syrien, wo mit dieser Jahreszeit Kraft und Saft der Vegetation ein Ende nimmt, eben in die Sommerzeit. Das wandert sogar mit nach Griechenland, wo der Sommer nicht eine so starke zerstörende Wirkung ausübt. Aus dem Zusammentreffen der Adonisklage der Athenerinnen mit der für den Hochsommer festgelegten Ausfahrt der sizilischen Flotte während des peloponnischen Krieges ist der Zeitpunkt auch des athenischen Festes bestimmt[25]). Aus dem Zeitpunkt der Feier ergibt sich sofort, daß die Klage ihren Hauptinhalt bilden mußte. Ein Freudenfest hätte seine natürliche Lage im Frühling gehabt, aber nach allen zuverlässigen Nachrichten feierte man nur ein jährliches Fest[26]). Bleibt also nur mehr die Frage, ob mit dem Klagefest doch an einigen Orten eine, wenn auch bescheidener gehaltene Feier der „Auferstehung" des Halbgottes verbunden wurde. Man kann der uneingeschränkten Behauptung begegnen, es sei im Adonisritual (ähnlich wird das vom Attisdienst ausgesagt) die Feier des Todes und der Auferstehung auf eine Festfolge zusammengedrängt gewesen, die sehr deutlich die Folge Karfreitag-Ostern vorweggenommen habe.

Hier ist zunächst wiederum eine Besinnung am Platz, die den vermuteten Befund religionspsychologisch würdigt.

Wenn sich eine solche Ausgestaltung der Adonisfeier wirklich allgemein belegen ließe, so wäre das nur ein besonders beweiskräftiges Anzeichen neben manchen anderen, die eine Lösung des Adoniskultes von seinem Mutterboden, dem Lebenskult der Pflanzer, und damit das Herabgleiten des ganzen Adoniskomplexes zur Stufe einer heroischen Liebesnovelle veranschaulichen. Daraus ergäbe

[24]) Vgl. Strong-Garstang, a. a. O. 17, Anm. 48.

[25]) Eine Untersuchung über den Zeitpunkt der Adonisfeier stellt Baudissin an a. a. O. 121ff. Der Zeitpunkt, der mit der Ernte zusammenfällt, hatte Lagrange veranlaßt, in seinem oben genannten Werk den Adonis nicht für einen Vegetationsgeist im allgemeinen, sondern im besonderen als einen Korngeist im bekannten Frazerschen Sinne zu bezeichnen. Die Auseinandersetzung, in die Lagrange in der ausführlichen Besprechung von Baudissin (Revue Biblique NS 9 [1912] 119f.) eintritt, verzichtet auf eine letzte Sicherheit und neigt u. a. der Annahme einer besonderen Beziehung des Heros zur Anemone zu (wie sich ja solche Verknüpfungen mit einer Frühlingspflanze bei griechischen Formen des Vegetationsgeistes [Hyakinthos, Narkissos] in der Tat finden).

[26]) Dümmler a. a. O. 385.

[26]) A. a. O. 387.

sich wiederum der zwingende Schluß auf eine absterbende Lebendigkeit des „Glaubens" an die dem Adonis ursprunghaft doch wohl zukommende Geltung als eines immerhin machtbegabten Naturhelden. Es wäre also mit besonderem Nachdruck an die eingangs dieses Abschnittes entwickelte Kluft zu erinnern, die einen historisierten Naturmythos von einer geschichtlichen Tatsache, wie sie die Auferstehung und der Tod Jesu ist, nicht nur auf der objektiven Ebene des Inhaltes, sondern gerade nach der dem Mythos entsprechenden subjektiven Haltung trennt.

Der ursprünglichen natursymbolischen Gesamtvorstellung über Adonis als Frühlings- und Lebensheros war wohl ohne Zweifel der Gedanke an irgend eine Art von Auferstehen wesentlich. Der Vegetationsheld geht nirgends und niemals gänzlich unter; er verschwindet nur, um mit Neubeginn des Wachstumsablaufes wiederaufzutauchen, er schläft, um wieder zu erwachen, er zieht sich in die Tiefen der Erde zurück, um zu gegebener Zeit wieder emporzusteigen. Wo der urtümliche Sinn der Gestalt noch ganz lebendig ist, liegt aber das rituelle Gedächtnis seiner Wiederkunft, das für deren rechtzeitigen Eintritt als mindestens sehr förderlich angesehen wird, an dem gehörigen Termin, nämlich dem durch die klimatische Lage des Verehrungsgebietes bedingten Zeitpunkt des Wiedererwachens der Pflanzenwelt.

Angaben über sinnwidrige Verlegung der Freudenfeier, die dem Wiedereintritt eines Pflanzenheros in das Leben gilt, auf eine Jahreszeit, die eigentlich für die kultische Begehung seines Abscheidens die rechte wäre, sind demnach auf ihre Zuverlässigkeit zu untersuchen. Bestätigen sie sich, so dürfte ein deutliches Zeichen vorliegen, daß das Band, das den Heros in der Vorstellung seiner Verehrer mit dem Naturleben verknüpfte, eine starke Lockerung erlitten hat. Das ist wohl als die verständliche Folge einer durchgeführten Umsetzung seines Bildes in die Gestalt eines Überwesens aufzufassen, das sich stärker in der Ebene des Menschentums und Menschenschicksals hält. Da die Menschen sich selbst ein Auferstehen nicht versprechen, so geht auch der ins Menschentum hinabgezogene Gott des gleichen Vorrechtes verlustig; er besaß dieses eben nur in seiner Eigenschaft als der animistische Träger und Vertreter des pflanzlich-tierischen Naturablaufs, und in jener eigenen Art von mythischem Denken, dem das Allegorische seines Inhaltes wenigstens verschwommen und undeutlich bewußt ist.

Cumont hält nun eine solche Verknüpfung eines positiven Teiles der Feier mit dem negativen, der Trauer gewidmeten Bestandteil für das Regelmäßige, und zwar auch für die in das westliche Imperium verpflanzte Feier. „Seit Augustus Regierung sah der schöne Adonis, den die Frauen von Byblos am Ufer eines von seinem Blute geröteten Flusses beweinten, auch in Rom seine Feste der Liebe, der Trauer und der Hoffnung feiern, jene drei Tage, an denen man seiner Vermählung, seines tragischen Todes und seiner Auferstehung gedachte und die bekannten ‚Adonisgärten' säte, deren schnelles Aufblühen auf das Wiedererwachen der Natur hindeutete und es förderte" [37]). Doch ist die religionsgeschichtliche Tatsächlichkeit einer Auferstehungsfeier für Adonis erstens am Gewicht der Zeug-

[37]) Die orient. Religionen im röm. Heidentum², Leipzig 1931, 100.

nisse, zweitens durch Analyse des dem Heros eigentümlichen Kultbrauches der Adonisgärten zu prüfen.

Was die Zeugnisse betrifft, so gelangt eine gründliche Untersuchung von P. de Vaux[28]) zu der Feststellung, daß nur zwei von ihnen, die des Origenes und Cyrill von Alexandrien, die Verbindung eines Auferstehungsgedächtnisses mit der Totenklage über Adonis überliefern, und zwar beide, wenigstens ausdrücklich, nur für das zeitgenössische Ägypten[29]). Ebendort fehlte noch in der ptolemäischen Zeit nach Ausweis der Adoneia des Theokrit[30]) dem Adonisfest eine besondere Auferstehungsfeier. Schon Dümmler hat nämlich[31]) aus dem Liede der Sängerin bei Theokrit richtig geschlossen: deutlich ist, daß nur eine Feier im Jahre stattfand und daß die Ekphora (der Begräbnisgang für Adonis) der Hauptakt der Feier ist. Am ersten Festtage ist also der vorangegangene Zeitraum des Beisammenseins nur in einen Tag zusammengezogen, das Frühlingsfest, die Ankunft, gleichsam nachgeholt.

Aus dem gleichen Gedicht des Theokrit, unserer einzigen einigermaßen ausführlichen Quelle über eine frühhellenistische Adonisfeier, läßt sich vielleicht auch über die zweite Vorfrage, deren Beantwortung für die Stellungnahme zum Problem der Verknüpfung des Auferstehungsgedankens mit der Adonisklage den Weg weisen kann, schon Licht gewinnen. Nicht unwichtig für die Frage nach dem Sinn der Adonisgärten ist doch wohl der Umstand, daß wenigstens für einen Teil der Sinnbilder, die nach Theokrit das Lager des toten Adonis in Alexandria umgeben, die Symbolik einer Auferstehung ausgeschlossen ist, so z. B. für die reifen Früchte, die eben dem Sommer, der Zeit der Ernte und dem Ende des Jahresablaufes angehören[32]). So bestätigt sich die Vermutung von de Vaux, daß die Adonisgärten, jene Pflanzungen schnell aufblühender Kräuter auf Scherben, die so charakteristisch sind für die Adonisfeier und auch für Athen die erste Erwähnung der letzteren bilden[33]), wesentlich nur ein Sinnbild des so kurzen Lebens des schnell dahingerafften Halbgottes seien[34]).

---

[28]) Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris: Revue biblique 24 (1933) 31—56.

[29]) Das Textmaterial schon gesammelt und im wesentlichen ähnlich beurteilt bei Baudissin a. a. O. 95ff.

[30]) Beachtenswert ist das negative Urteil, das Wilamowitz über den religiösen Hintergrund der von Theokrit (15. Idyll) geschilderten Feier fällt, ähnlich wie über den mangelnden Ernst in dem jüngeren Gedichte des Bion, dem Epitaph auf Adonis (Der Glaube der Hellenen, II, Berlin 1932, 317).

[31]) A. a. O. 386. [32]) Vgl. Dümmler a. a. O.

[33]) Platon, Phaidros 276b.

[34]) So auch Leipoldt, Sterbende u. a. Götter 19. — Den literarischen

Lukian hat zwar in seinen kurzen Bericht über die Feier von Byblos (De dea Syria) die Notiz verwoben, man behaupte, nachdem man den Adonis wie einem Heros Totenopfer dargebracht habe, am nächsten Tage, er lebe, und geleite ihn an die Luft. Der Sophist widerspricht sich aber selbst, indem er gleichzeitig überliefert, daß die Frauen an diesem Tage das Haupt schören, was an einem Auferstehungstage sehr befremdlich ist[35]). Bemerkenswert ist, daß Lukian im folgenden Kapitel sagt, einige Byblier deuteten die Feier auf Osiris. Im Osiriskult gibt es einen der Sitte der Adonisgärten ähnlichen Brauch, dem fraglos eine unmittelbare Beziehung zur Auferstehung, das Wort in einem später noch einzuschränkenden Sinn verstanden, zukommt. Es käme also allenfalls für Byblos, wenigstens was die Zeit Lukians betrifft, eine Beeinflussung des dortigen Adonisdienstes mit Gedanken des Osiriskultes in Frage.

In der Tat sind ja die geschichtlichen Beziehungen zwischen Byblos und Ägypten, wie bereits oben kurz angedeutet, heute für eine sehr frühe Zeit, das dritte Jahrtausend, archäologisch nachgewiesen[36]). Sie treten auch in einer Hauptfassung des Osirismythos

---

und archäologischen Quellenstoff über die Adonisgärten legt umfassend vor H. Sulze, ΑΔΩΝΙΔΟΣ ΚΗΠΟΙ: Angelos 2 (1926) 44 ff; 3 (1930) 72 ff.

[35]) Dies gibt Dümmler a. a. O. 387 zu. Man muß gestehen, daß die gesucht zwanglose Erzählungsweise des Lukian die Möglichkeit nicht absolut ausschließt, daß der Trauerritus auf einen andern Tag gehöre. — Zu dem Heft von B. Heigl, Antike Mysterienreligionen und Urchristentum (Bibl. Zeitfr. XIII, 11/12) Münster 1932, in dem ein Teil der von uns hier behandelten Stoffe mehr unter der Rücksicht der an die Gottheiten anschließenden Dienste vorgelegt wird, hat L. Walk im Anthropos 28 (1932) 521—523 eine längere Besprechung veröffentlicht. Hier wird mit großer Kühnheit, zu der jedenfalls die hellenistischen Quellenbefunde wohl kaum berechtigen (man vgl. besonders die sehr fragwürdige Deutung der mithrischen Weihestufen) die Gedankenwelt und das Brauchtum der Ostkulte lunamythologisch ausgelegt. Wir werden in unserer Arbeit wenigstens bei Osiris auf Mondbeziehungen hinweisen. Trotz des bemerkenswerten Zusammentreffens von Walk mit Hentze (vgl. das unten S. 498 in Anm. 33 angeführte Werk) scheinen uns die vorgeschichtlichen Hintergründe, auf die F. Kern das Aufkommen der antiken Mysterien aufgezeichnet hat, allseitiger als die Hervorhebung eines so stark astralen Gesichtspunktes. — Walks Deutungen der Mysterienbräuche weisen dem Eschatologischen in den Geheimdiensten eine einzigartige Bedeutung zu. Aber auch nach ihr will der Myste durch die Anteilnahme am Vergehen und Wiederkommen des Mondwesens sich nur das Fortleben nach dem Tode, keineswegs aber eine eigentliche Auferstehung sichern. — Das in der Besprechung von Walk angeführte ethnologische Material gehört übrigens z. T. in die Kategorien, die wir im gleichen Bande des Anthropos 761 f. zusammengestellt haben.

[36]) Vgl. P. Thomsen, Artikel „Byblos" in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte, II, 24. — S. auch F. Cumont, Die or. Rel. 266, Anm. 67.

zutage, derzufolge das Kästchen mit der Leiche des Osiris, das Seth in den Nil warf, bis nach Byblos geschwommen sein soll. Diese Sagenversion ist nach Roeder[37]) zwar spät, geht aber auf eine alte Überlieferung zurück. Mit diesem Zuge des Mythos hängt die von Cyrill von Alexandrien In Isaiam II, 3 berichtete Sitte zusammen, derzufolge man in Alexandrien am Schluß der Adoneia einen Brief mit der Nachricht, daß die Frauen den Adonis wiedergefunden hätten, in eine Vase eingesiegelt und dem Meere anvertraut habe, das sie nach Byblos gebracht habe. Diese Nachricht selbst klingt sehr unglaubwürdig, könnte aber der ätiologische Ausdruck der Erkenntnis von einer starken Verwandtschaft zwischen Osiris- und Adoniskult samt dem jeweiligen Vorstellungshintergrund sein. Auch der byblische Adonis wird insofern mit dem Meer in Verbindung gebracht, als sowohl Adonisgärten wie die den Jüngling bei der Feier darstellende Holzpuppe ins Meer versenkt wurden. Bei den Griechen warf man nach Zenobius 149 beides in die Quellen. Da das letztere gerade für Byblos nicht bezeugt ist, fehlt für den Heimatort des Kultes der Grund für eine magische Deutung der Sitte; das Meerwasser hat im Altertum, wie Vaux anmerkt, eher als Sinnbild und Ursache der Unfruchtbarkeit gegolten.

Wir sehen rückblickend, daß im Adoniskult die heitere Seite des Naturmythos und -kultes samt der Vorstellung vom neuen Leben des Heros, seiner sogenannten Auferstehung, stark in den Hintergrund getreten ist. Die sentimentale Klage und die Todesvorstellung hat vielmehr die Oberhand. So war es auch bei den Bräuchen gewesen, die israelitische Frauen nach Ezechiel 18,14 götzendienerisch ausgeübt hatten, und die Hieronymus als Adoneia auslegt. Aber zur Zeit Jesu gab es Adonisfeiern bei israelitischen Frauen schon lange nicht mehr[38]).

---

[37]) Art. „Usire", Roscher, Ausf. Lex. d. griech. u. röm. Mythologie, 92/93. Lieferung (1924) 128.

[38]) Hieronymus hat uns in der Ep. 58 ad Paulinum die Nachricht von einem Kult des *Tammuz, id est Adonidis* erhalten, der in der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin in Bethlehem bestanden habe, zu seiner eigenen Zeit aber natürlich untergegangen war. Die Ausdrucksweise des Kirchenlehrers erlaubt kein sicheres Urteil darüber, um welche Form des semitischen Naturdienstes es sich gehandelt hat (vgl. Baudissin, a. a. O. 83). — Die Funde von Ras Schamra haben eine Form des Vegetationsgottkultes ans Licht gebracht, die in der Zurückführung des Todes des Heros auf einen anderen Gott sofort an den Osiris-Seth-Mythos erinnern. Es fehlt auch nicht die suchende göttliche Schwester. Diese heißt zudem Anat. Das kann doch nur die gleichnamige ägyptische Göttin sein. Zum Ganzen s. J. Friedrich, Ras Schamra (Der Alte Orient 33, 1/2), Leipzig 1933, 36f.; ferner H. Bauer, Die Gottheiten von Ras Schamra: Z. f. d. a. W. NF. X (1933) 90. — Hier darf noch bemerkt werden, daß Malten auch Aeneas für eine Adonisgestalt hält: Arch. f. Religionsw. 31 (1932) 41.

Des religionsgeschichtlichen Zusammenhanges wegen sei das Wesentliche über die Frage der Verknüpfung des Auferstehungsmotivs mit anderen semitischen Gottgestalten, die nicht oder nur schwach in die hellenistisch-römische Welt eingedrungen sind, nach dem heutigen Stand der Beurteilung, soweit er dem Verf. feststellbar war, hier angemerkt. 1) Eschmun, dem Baudissin zusammen mit Adonis sein stoffreiches Buch gewidmet hat, fällt schon deswegen nicht unter die Gruppe erstehender Götter, weil er kein leidender Gott ist[39]). Wenn dieser karthagische Gott wirklich eine Abart des Adonis darstellt, so hat er wenigstens alle diesem Vegetationshelden eigenen Züge eingebüßt; das Sterben mußte in Wegfall kommen, sobald er die Rangstellung eines Hochgottes erreicht hatte. — 2) Wenn schon der babylonische Marduk in das Wechselgeschick des Todes und der Neubelebung einbezogen erscheint, so liegt doch ganz offensichtlich eine Kontamination dieser wohl ursprunghaft der Ebene der Hochgötter angehörenden Gestalt mit dem Typ des niederen Vegetationsheros vor. Allein wenigstens die Verknüpfung eines Auferstehungsgedankens mit diesem Gottwesen erscheint Baudissin genau so fraglich wie im Fall des Tammuz. — 3) Was E. Meyer[41]), über die Stiftung eines Auferstehungsfestes für Melqart von Tyrus durch König Hiram, den Zeitgenossen Salomos, sagt, beruht auf einer Mißdeutung der Stelle Flav. Jos. Antiq. 8, 5, 3; ἔγερσις ist aufzufassen laut Contra Apion. 1, 119 als Tempelerrichtung, worauf Lagrange schon aufmerksam gemacht hatte.

2. Osiris.

Beim ägyptischen Osiris fällt vor allem die Tatsache auf, daß der von Maspero erkannte Ursitz seines Kultes, Busiris im Nildelta, und der Hauptort seiner Verehrung in geschichtlicher Zeit[1]), Abydos in Oberägypten, so weit auseinander liegen. Freilich bei der Annahme, daß die ägyptischen Götter ursprünglich alle lokale Gaugötter gewesen seien, läßt sich die weite Entfernung, die Ursprungsort und Hauptstätte des Kultes voneinander trennen, nur durch die Annahme einer beabsichtigten Übertragung des Gottes und seines Dienstes von dem ersten nach dem zweiten Platz erklären. Da zudem die Embleme der beiden ägyptischen Teilreiche Ober- und Unterägypten, die weiße und die rote Krone, bei der mit Osiris zusammenhängenden Horusgestalt und auch bei Osiris selbst eine Rolle spielen[2]), glaubt man gerne, daß politische Machtverschiebungen den Hintergrund der Kultgeschichte des Gottes bilden. Walter Wreszinski[3]) möchte nun auch schon den Kern der Osiris-

[39]) Vgl. dazu Lagrange, Rev. biblique a. a. O. 133—135.

[40]) A. a. O. 446: „Bis jetzt bleibt es zweifelhaft, daß für Marduk wirklich eine Rückkehr aus dem Tode geglaubt wurde".

[41]) Gesch. des Altertums II 2[3] (Berlin 1931) 168.

[1]) Vgl. H. O. Lange, Die Ägypter, in Bertholet-Lehmanns Handbuch d. Rg. I 455.

[2]) Roeder bei Roscher a. a. O. 135

[3]) W. Wreszinski, Bericht über die photogr. Exped. v. Kairo, Halle 1927, 67ff.

legende, die Erzählung von der Tötung des Gottes durch Seth sowie von dessen Besiegung durch Horus, als den legendarischen Niederschlag geschichtlicher Ereignisse im Deltagebiet ansehen. Wir glauben indes, daß die Anzeichen für den Vegetationscharakter des Osiris so alt sind, daß der Grundmythos vom Tode und der Wiederbelebung des Gottes als eine echte Form des weltweit verbreiteten pflanzerischen Mythos zu gelten haben, und daß eine historisierende Ursprungsdeutung Gefahr läuft, das als Anfang anzusehen, was doch wohl späterer Zuwachs ist.

Alle diese Probleme der Vor- und Frühgeschichte des Kultes sind von uns jedoch nicht um ihrer selbst willen zu berücksichtigen, sondern nur insofern von ihrer Beantwortung aus auch auf dessen hellenistische Erscheinungsform einiges Licht fallen kann.

Unsere Zielsetzung läßt uns zuerst einmal die Frage aufwerfen, in welcher Stärke der Kult des Gottes in der hellenistischen Welt Verbreitung gefunden habe. Nun ist zunächst einmal Ägypten selbst ein Stück dieser hellenistischen Welt. In diesem seinem Mutterlande hat der Kult in der hellenistischen Zeit die alte Bedeutung gewahrt, ja er hat sie vielleicht in Opposition gegen die Versuche der Ptolemäer, ihn durch Serapis zu ersetzen, für die priesterlichen Kreise sogar noch in etwa gesteigert. Auch in unserem Zeitraum fanden in den ägyptischen Zentren und Filialen des Kultes die uralten dramatischen Vorführungen des Mythos statt und brachten dde Einheimischen wie auch zugewanderten Griechen die Göttergeschichte zu lebendiger Anschauung. Man stand diesem Mythos nicht so kühl gegenüber wie etwa der Grieche seiner Göttersage. Die Beteiligung an den Aufführungen war ein Stück Religion. Sie gehörte zu den Mitteln, mit denen man sich der glücklichen Wende, die das traurige Los des Osiris genommen hatte, teilhaftig zu machen hoffte.

Diese dramatischen Vorführungen des Mythos fanden, z. T. wenigstens, auch Eingang ins Abendland. Sie bildeten ein Stück des Isisdienstes und sind uns z. B. für Rom ausdrücklich bezeugt[4]). Dort fand in der letzten Oktoberwoche die Trauerfeier für den toten Osiris und das Freudenfest seiner Wiederauffindung statt.

[4]) Freilich ist das Maß der Verbreitung des Isisdienstes noch umstritten (vgl. die Kontroverse zwischen F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum[3], Leipzig 1931, 73ff. 77 und J. Toutain, Les cultes païens dans l'Empire Romain, Paris 1911, 34; den Widerspruch gegen Domaszewski, Röm. Mitt. XVII [1902] 333 bei G. Wissowa, Religion der Römer[2] [München 1912] 357, Anm. 3). — Die Verbreitungsgeschichte des Kultes der ägyptischen Gottheiten hat durch das Werk von J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen I—II (Stuttgart 1924), eine bedeutende Klärung erfahren; vgl. f. Religionsw. 23 (1925) 83.

Eigene Tempel wie in Ägypten hat Osiris allerdings in den übrigen Ländern der hellenistischen Welt kaum erhalten. Einen gewissen Ersatz hiefür bildeten die vielen Serapea.

Ihr Inhaber, der Gott Serapis, war bekanntlich von den Ptolemäern künstlich geschaffen, aber mit Zügen versehen worden, die seine Angleichung an Osiris, und zwar wohl nach der Absicht der Ptolemäer, befördern sollten. Die Kultstatue des Bryaxis hatte dem Gott die ernsten Züge des chthonischen Zeus verliehen, außerdem wohl auch an einen bereits vorhandenen Typ eines Unterweltsgottes von Sinope angeknüpft. Für die Griechen sollte ja die ganze Schöpfung nur als Übertragung dieses Kultes nach Alexandrien gelten. Überdies war der Gott durch den Getreidescheffel, den ihm der Künstler als Kopfbedeckung gegeben hatte, als Vegetationsgott gekennzeichnet. In Ägypten ist die von den Ptolemäern gewünschte Gleichsetzung mit Osiris auch tatsächlich schon im ersten Jahrhundert der Griechenherrschaft für weite Kreise erreicht worden. Auch im Abendland erblickte man in Serapis oft einfachhin den Osiris der alten griechischen Religion, wenn das auch nach dem Zeugnis des Tacitus gewiß nicht ausschließlich der Fall war[5]).

Demnach sind auf doppelten Wege die Menschen des hellenistischen Zeitalters mit der Osirisgestalt bekannt geworden, im Gefolge der Isis und durch die Propaganda für Serapis. Wir haben also Grund zu untersuchen, wie weit der ägyptische Mythos und Kult, die hier wie bei allen Vegetationsgöttern so innig zusammenhängen, die Bezeichnung des Gottes als eines „sterbenden und wiederauferstehenden" rechtfertigen, genau gesehen, in welchem Sinne der Gott und sein Wiederauferstehungscharakter vor dem Bewußtsein des hellenistischen Menschen stand.

Bei der Untersuchung dieser Frage können wir nun einmal zunächst ruhig von der Voraussetzung ausgehen, daß auch außerhalb Ägyptens und der hellenistischen Zeit im Wesentlichen die altägyptischen Auffassungen über Osirsis weiterlebten. Ein noch der klassischen Zeit angehörender Bericht eines Griechen über den Verlauf einer ägyptischen Osirisfeier war jedem hellenistischen Menschen zugänglich und vielen Gebildeten wohl auch tatsächlich bekannt. Es ist das der Bericht des Herodot[6]). Er ist durch die hieroglyphischen Texte alter und neuer Zeit bestätigt worden, ebenso wie manche Nachrichten des Plutarch über die Osirisverehrung in Ägypten. Dessen am Ausgang des ersten Jahrhunderts verfaßte Schrift „De Iside et Osiride" legt zwar zunächst von dem wissenschaftlichen Interesse des Verfassers für ägyptische mystische Priesterweisheit Zeugnis ab, deutet aber doch auch die Aufnahmefähigkeit der Zeit schlechthin für die ägyptische Religion an. Wie diese

[5]) Zum Ganzen O. Weinreich, Neue Urkunden zur Serapisreligion, Tübingen 1919, 6ff. und U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, II, 340ff.

[6]) Herodot 2, 40ff. u. ö.

griechischen Zeugnisse im Verein mit den einheimischen Schrift- und Kunstdenkmälern dartun, bewegte sich die althergebrachte einheimische Osirisfeier deutlicher als das Adonisfest um jene Pole, die an sich zum Vegetationskult gehören, Trauer um den getöteten, Freude über den „wiedererstandenen" Gott[7]).

Der Mythos[8]), der durch ein Auftreten der dabei beteiligten Gottpersonen (Priester und Priesterinnen in Masken der betreffenden Gottheiten) nach Möglichkeit bis ins Einzelne nachgeahmt wurde, erzählte, wie Seth, der böse Bruder des Osiris, diesen in seine Gewalt gebracht, in eine Lade verschlossen und in den Nil geworfen habe. Ein Zug, dessen genauere Ausprägung späterer Entstehung verdächtig ist, läßt die Lade nach Byblos schwimmen, wo sie von einem Erikabaum aufgenommen wird, mit dem sie dann zuerst versehentlich als Baumaterial Verwendung fand. Lade und Baum wurden aber von Isis entdeckt, die dann selbst den Baum wie eine Leiche in Leinen hüllt und einbalsamiert. Die Sage ist durch Verdoppelung der Motive weit ausgesponnen, wie auch Osiris um eine Genealogie, die seine Herkunft auf den Himmelsgott und die Himmelsgöttin Nut zurückführt, bereichert worden. Verdopplung scheint es auf den ersten Blick auch zu sein, wenn erzählt wird, daß Seth die von Isis zurückgebrachte Leiche zerrissen und die Teile aufs neue in den Nil geworfen habe. Doch steckt gerade in diesem Zug, wenigstens in der angegebenen Zahl der Leichenteile (14 Stücke), die Mondbeziehungen aufweist[9]), vielleicht altes Gut. Nach der Sage empfängt Isis von dem toten Osiris den Horus, der dann den Vater an Seth rächt. Herodot hat nicht nur der Klagefeier um den toten Osiris, sondern auch der dramatischen Darstellung des Kampfes zwischen den Anhängern des Horus und Seth beigewohnt,

---

[7]) Jedenfalls spricht Plutarch, De Iside et Osiride 65 von solchen, die „behaupten, Osiris werde begraben, wenn die Saat der Frucht in der Erde verborgen wird, er lebe aber wieder auf und komme zum Vorschein, wenn die Saat aufzusprießen beginnt". Vgl. auch 12 ff.

[8]) Die allgemeinen Züge des Mythos finden sich kurz dargestellt u. a. bei G. Jéquier, Histoire de la Civilis. égypt., Paris 1930, 40; Lange a. a. O. 456 ff. u. Roeder a. a. O. 127 ff. Das Bildmaterial s. bei H. Bonnet in Haas, Bilderatlas der Religionsgesch.[2-4], Leipzig 1924. — Roeder behandelt die Osirismythen auch in seinem Artikel Isis bei Pauly — Wissowa IX 2088 f.

[9]) Mondbeziehungen des Osiris liegen noch in zahlreichen anderen Zügen des Ritus und Mythus. F. Kern a. a. O. 177, 191 hält sich für berechtigt, Osiris für den Mondtrabanten anzusehen, der sich in der Pflanzerreligion stets in Begleitung der Fruchtbarkeitsgöttin findet. Im Gegensatz dazu steht freilich die nicht näher begründete (sie geht wohl auf Maspero zurück) Auffassung von W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, Münster 1930, 64, daß Osiris mit dem Sonnenstammvater zusammenfalle. Ein Denkstein des Königs Ramses IV in Abydos sagt, daß „dein Wesen, Osiris, geheimnisvoller ist (als das aller Götter). Du bist der Mond, der am Himmel ist. Du verjüngst dich nach deinem Wunsche, du wirst jung nach deinem Belieben... Und die Menschen zählen, um den Monat zu wissen, und addieren, um ihre Zeit zu wissen. Du bist der Nil..." Bei A. Erman, Die ägyptische Religion, Berlin 1905, 82. Lange a. a. O. 457.

der manchmal derartig hitzig geführt wurde, daß es Verwundete und nach Herodots Behauptung auch Tote gegeben hat. Der Mythus malt dann noch weiterhin aus, wie Osiris in der Unterwelt als Totenkönig herrscht.

Wir können nun der Entscheidung der Frage nähertreten, ob und in welchem Sinn dem Osiris auf Grund seiner bisher in kurzer Zusammenfassung entwickelten Kennzeichnung in Mythus und Kultus die Benennung als „sterbender und auferstehender Gott" oder als „gestorbener und aufgestandener Gott" anzuerkennen sei.

Eine anscheinend wegen ihrer Selbstverständlichkeit entbehrliche Beobachtung stellt hier Grandmaison[10]) in den Vordergrund: Man sollte doch bei Osiris lieber von einem gemordeten Gott sprechen. Die Bemerkung, die auf Peet zurückgeht, lenkt die Aufmerksamkeit auf einen für unsere Untersuchung wichtigen Umstand. Dem Tode des Osiris fehlt die Freiwilligkeit und damit die Möglichkeit einer Sühnebeziehung im soteriologischen Sinne.

Leo Frobenius[11]) hat zwar in jüngster Zeit mit großem Aufsehen von den „Ländern und Zeiten des heiligen Königsmordes" gehandelt. Vielleicht gab es einmal eine Zeit in der ägyptischen Geschichte, in der man in Osiris einen König sah, der, wie das in jenen Ländern und Zeiten als periodisch wiederkehrende Pflicht des jeweiligen Herrschers gegolten zu haben scheint, auch einmal für das Gedeihen von Frucht und Herde in den Tod gegangen war. Dann wäre sein Tod ein mehr oder minder freiwilliges Opfer gewesen; ja, wenn es mit dem Gefühl, die Schuld der Untertanen zu sühnen, übernommen wurde, auch eine Art Sühnopfer. Der unmittelbare Zweck hätte übrigens immer noch in der Sicherung der äußeren Diesseitswohlfahrt der Untertanen bestanden. Aber von einer solchen Veranlassung des Osiristodes ist in geschichtlichen Quellen nicht die Rede. Und wenn auch ein solcher Zug einmal im Mythos eine beherrschende Stelle gehabt haben sollte, so ist doch mit seiner Nachwirkung auf die hellenistische Zeit nicht mehr zu rechnen.

Natürlich leugnen wir nicht, daß in geschichtlicher Zeit die Auffassung, Osiris sei ein König und Kulturbringer der Vorzeit gewesen, in hoher Geltung gestanden hat[12]). Vielleicht hat diese Sicht des Gottes jener anderen, die ihn mehr unbestimmt als Vegetationsgeist dachte, sogar die Waage gehalten. Diesen Eindruck gewinnt man wenigstens aus den nicht immer miteinander ganz vereinbaren fachmännischen Darstellungen.

---

[10]) L. de Grandmaison, Jesus-Christ, II[4] (Paris 1928) 514.

[11]) L. Frobenius, Erythräa, Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes, Berlin 1931.

[12]) Roeder a. a. O. 128.

Der verschiedene Standpunkt, von dem aus man den Gott sah, mußte nun besonders seinen Einfluß dahin auswirken, daß die Sinndeutung des Endgeschicks, das der Gott genommen hatte, ebenfalls ein verschiedenes Gesicht erhielt. Tod und Fortleben besagen etwas ganz anderes, wenn man es einem mythischen Gott beilegt, den man im Licht eines vollständig durchgeführten Anthropomorphismus sieht, als es mit der Gestalt eines noch animistisch empfundenen Vegetationsgottes verträglich ist. Wenn wir uns zunächst der Auffassung zuwenden, die, mag sie auch jünger sein, doch in Geltung stand, so ist zu sagen: Osiris als der mythische Gottkönig, der einmal ein Leben ganz nach Menschenart auf der Oberwelt dieser Erde geführt hat, dann aber von einem jähen Todeslos durch die Tücke seines Bruders überrascht wurde, konnte ein typisches Vorbild für das Geschick eines jeden Menschen darstellen. Auf das kurze Leben, das dem Menschen hier unter der Sonne auf Erden vergönnt ist, folgt sehr bald das düstere Jenseits. Der Tod des Osiris von Mörderhand war, wie der Raub der Kore bei den Griechen, geeignet, das Gewaltsame und in gewissem Sinn Widernatürliche, das dem Tode anhaftet, zu versinnbilden. Anderseits aber hielt sich das Los des Osiris im Jenseits durchaus im Rahmen der Vorstellungen, die man sich von dem Leben jedes anständigen Menschen nach dem Tode gebildet hatte, nur daß Osiris entsprechend seiner Herrscherstellung während seines Erdendaseins nun auch drüben die Herrschaft über das Totenreich antritt. Dieses ist und bleibt auch für ihn ein Reich der Schatten. Mag man sich den jenseitigen Aufenthalt noch so sehr nach Analogie eines gesegneten Lebens auf der Oberwelt denken, mag man die Gefilde des Jenseits als ein zweites fruchtbares Niltal hinstellen, wo gesät und geerntet und entsprechend gegessen und getrunken wird, man weiß: trotz allem bleibt das jenseitige Leben von dem diesseitigen grundverschieden[18]). Es ist in keiner Weise dessen vollwertige Erneuerung, am allerwenigsten schließt es ein Wiederaufleben des Körpers ein, so sehr auch der Ägypter die Erhaltung des Körpers als eine Vorbedingung für das bewußte Weiterdasein im Jenseits angesehen hat. Osiris erhält zwar im Mythus dank der magischen Künste der Isis die Bewegung seiner Glieder zurück, aber man stellt ihn immer als Mumie dar. Folglich steht der eben genannte Zug des Mythus, der eine erneute Betätigung der Körperkräfte des Osiris vorsieht, wenn man es genau nimmt, im Widerspruch mit der Grundvorstellung über seine ausschließliche Zugehörigkeit zum Totenreich — eine der Unausgeglichenheiten, die im Mythus häufiger anzutreffen sind. So ist die Osirislegende als

[18]) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I 2 (Berlin 1909) 171.

Geschichte eines Gottes, der nach Menschenart gedacht ist, ein beredter Ausdruck der Lebens- und Jenseitsauffassung der alten Ägypter, aber auch nicht mehr als das. Die innere Anteilnahme an der alljährlich dramatisch wiederholten Klage der Isis um den toten Gatten mag durchaus echt gewesen sein, da Gefühle, die durch die Vorerinnerung an den eigenen künftigen Tod geweckt wurden, mitschwingen konnten. Durch die Beteiligung an dem Jubel bei dem „Wiederauffinden" des Gottes mochte man sich wohl auch in irgend einer unklaren Weise Hoffnung machen, auch seinerseits die glückliche Wende dereinst nachzuerleben, die das tragische Geschick des Gottes schließlich doch genommen hatte. Aber die Bitten, die von dieser Hoffnung eingegeben sind und sie demgemäß umschreiben, deuten auch wiederum den Sinn des neuen Lebens, jener vielberufenen „Auferstehung", die dem mythischen Vorbild des Osiris zuteil geworden war. In den Texten beschränken sich nun diese Bitten, die dem verstorbenen Ägypter in den Mund gelegt werden, schließlich darauf, daß der Tote von Gattin und Schwester beklagt werde, daß sein Körper wohl erhalten bleibe, daß sein Sohn sein Nachfolger im Amte werde, wie Horus der des Osiris, daß ihm im Jenseits nichts mangele wie Osiris dem König der Unterwelt. Die dritte dieser Bitten hat eigentlich die höchste Form eines physischen Weiterlebens auch dem Leibe nach zum Inhalt, von der das gesamte Altertum mit Ausnahme des persischen zu träumen wagte. In Horus lebt Osiris allerdings auch auf der Oberwelt weiter. Aber diese Fortexistenz im Sohne stellt keineswegs etwas dar, was dem christlichen Gedanken der eigenen leiblichen Auferstehung vergleichbar wäre[14]).

Wir wenden uns nun der zweiten oben ausgesonderten Mög-

[14]) In vorzüglicher Auseinandersetzung mit den unklaren Worten, in denen A. Moret, Le Nil et la Civilisation égyptienne, Paris 1926, 104 von einer Auferstehung des Osiris spricht, stellt de Grandmaison heraus (a. a. O. 515): Die irdische Laufbahn des Osiris hat mit dessen Tod sein Ende. Er erlebt durchaus keine Auferstehung. Die einzige Wiederherstellung hat im Totenreiche statt, wo Osiris, mit einem durch magische Mittel erneuerten Leibe ausgestattet, seinen unterbrochenen königlichen und göttlichen Beruf fortsetzen kann. Diese Voraussetzung bot eine genügende Grundlage, um die schwerwiegenden praktischen Folgerungen sicher zu stellen, die man von dieser mythischen Tatsache ableitete. In seinem Buche Mystères égyptiens, nouv. éd. Paris 1927, 3–102 legt A. Moret die geschichtliche Entwicklung der Osirismysterien alter Zeit dar. Diese Stoffe sind von uns hier nicht im Einzelnen zu berücksichtigen, da wir ja die praktische Seite der Kulte nicht betrachten wollen; vgl. oben 465, Anm. 1 und S. 470. Die Folgerungen für die „Auferstehung" des Osiris, die Moret aus den Riten ableitet, unterliegen derselben Berichtigung, wie sie Grandmaison dem anderen Werk des gleichen Verfassers gegenüber anbringt.

lichkeit zu und fragen, ob die unseres Erachtens ältere Vegetationsbedeutung des Osiris, in eine größere Nähe zu der Vorstellung einer wirklichen leiblichen Auferstehung führen konnte. Einen Osiris, den man sich als Vegetationsgeist, als einfaches Sinnbild oder auch als zusammenfassenden Ausdruck der Vegetation selber dachte, konnte vielleicht ein eigener Kreis von Vorstellungen umweben, der für den eigentlich verstandenen Auferstehungsgedanken mehr Raum bot.

Zunächst wollen wir einmal die verschiedenen Symbole oder Ausdrucksformen, in denen sich der Glaube an Osiris den Vegetationsgott auch in geschichtlicher Zeit noch deutlich ausspricht, überschauen. Ein Teil der Ägyptologen ist der Ansicht, daß die Auffassung des Osiris als Nilwasser[15]) ursprünglich oder doch sehr alt sei. Sie dürfte dann aber doch wohl nur als eine besondere Gestalt angesehen werden, die der Vegetationsgeist der Altpflanzerstufe in einem Lande wie Ägypten sehr bald mit psychologischer Notwendigkeit angenommen hat. In Ägyten bedeutet eben der Nil alles, ist Ursache jeglichen Wachstums und Gedeihens. Das Wasser und der Schlamm des Flusses werden in animistischer Denkweise als der Sitz des wohltätigen Gottes angesehen, auf den das ganze Land angewiesen ist. Es traf sich verführerisch, daß der Nil mit seiner lebenspendenden Schlammerde einen ähnlichen Wechsel wie die Vegetation selbst, einen Jahresrhythmus aufweist, der sich zwischen einem Höhe- und Tiefpunkt bewegt, die sich als Volläußerung und Schwund des Lebens ansehen ließen. So konnte sich selbst bei der gewiß ungewöhnlichen Verknüpfung, die den Vegetationsgeist mit dem Hauptfaktor des Wachstums, dem Wasser, statt mit der Vegetation selbst gleichsetzte, der mit der Vorstellung des Pflanzenheros unlöslich verbundene Gedanke eines Verschwindens und einer Wiederkehr aufrecht erhalten.

Der hellenistisch-römischen Welt wurde die Gleichung Osiris=Nil u. a. wiederum durch den Bericht des Plutarch übermittelt. Nach ihm gehörte zu einer osirischen Hauptfeier in einer Stadt des Nildeltas der Brauch, daß Priester und sonstige Kultdiener mit einem Gefäß in einem Korbe zum Nil herabstiegen und dort Wasser schöpften, worauf sich bei den Anwesenden der Ruf erhob, Osiris sei gefunden. Dann wurde Fruchterde mit diesem Wasser vermengt, Gewürze und erlesene Spezereien hinzugetan und ein mondförmiges Bild bereitet, das bekleidet und geschmückt wurde. Die Erde erscheint also hier ebenfalls, jedoch in Verbindung mit dem Wasser, als Sinnbild des Gottes. Doch waltet die Meinung vor, das Wasser als den eigentlichen Ausdruck für den Gott anzusehen, insofern er als Zubehör zum kosmisch-materiellen Bereich betrachtet wird. Schon in Pyramidentexten wird Osiris das neue Wasser genannt, das die Felder grünen läßt.

[15]) Vgl. Roeder 131ff.; H. Bonnet bei Haas, Bilderatlas, a. a. O. Bild 157/8.

Die Sammlungen ägyptischer Altertümer bewahren ferner in mancherlei leichten Abwandlungen den Gefäßtyp der sog. Kanopen[16]). Es sind Vasen, deren Bekrönung mit dem Kopf des Osiris darauf hindeutet, daß er mit ihrer Bestimmung und ihrem Inhalt wesentlich zu schaffen hat. Zugleich erinnern sie ihrer Gestalt nach an eine Mumie, als die Osiris für gewöhnlich auf den Darstellungen erscheint. Diese Kanopen mögen das Kultbild von Kanopus gewesen sein. Sie wurden aber auch mit dem Überschwemmungswasser des Nil gefüllt und in der Prozession getragen. Von daher dürfte die Kunde von der Bedeutung des Osiris als Nilwasser vorzüglich sich dem Abendland mitgeteilt haben. Wirkliches oder vorgetäuschtes Nilwasser spielt auch im abendländischen Isiskult, der täglichen Liturgie wie dem Jahresfest mit seinem Umzug, eine große Rolle.

In künstlerischen Darstellungen der Kultlegende auf ägyptischen Denkmälern spielt das Wasser auch bei einem Vorgang eine Rolle, der zeigt, wie es von einem Diener über den Gott ausgegossen wird[17]). Aus dessen Mumie sproßt dann neues Leben. Das mag uns zu einer leise veränderten Auffassung des Osiris überleiten, wonach er eben die Vegetation selber ist, die gewissermaßen aus ihrem eigenen Sterben die Kraft zu neuem Leben schöpft. Dieser tiefsinnige Gedanke liegt ja auch schließlich der Vorstellung von der Befruchtung der Isis durch den Osirisleichnam zugrunde. Es ist sehr fraglich, ob man solchen Symbolismus als junge theologische Ausdeutung oder nicht vielmehr als ursprünglichen Sinngehalt des Mythos ansehen soll.

Der Gedanke, daß Osiris die Vegetation selber sei, lag auch vielleicht anfänglich der Sitte zugrunde, daß man auf Tüchern, die eine leichte Erdschicht trugen, Getreidekörner so zum sprießen brachte, daß die Gestalt des Osiris sich ergab. Nach den Darstellungen und Originalfunden brachte man auch in Tonmumien, die den Gott darstellten, Getreidekörner durch Besprengung mit Wasser zum sprossen. Das alles ist nur die Spezifizierung der großen allgemeinen Gleichung Osiris = Pflanzenwuchs (oder gar = Fruchtbarkeit und Leben schlechthin) auf die hauptsächlichste Nutzpflanze, das Getreide.

In einer allgemeineren Form klingt der Vegetationscharakter des Osiris ja auch in all den Zügen der Sage wieder, die ihn in

[16]) Roeder a. a. O. 132. Schönes Bildmaterial über Kanopen gibt W. von Bissing seinem Aufsatz über ein unveröffentlichtes Exemplar des sog. Heiligen Bildes von Kanopus, Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de antieke Beschaving te 's Gravenhage, VI (1931) 25ff. bei. S. auch Bonnet a. a. O. Bild 118, das eine andere Bestimmung der Kanopen zeigt.

[17]) J. Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter, Leipzig 1923, 12ff. gibt reichliche Quellenbelege. Eine Besprengung des Osiris erkennbar auch bei Bonnet a. a. O., Bild 155. — Den weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang erschließt gut P. Karge, Rephaim, Paderborn 1917, 557—609.

enge Beziehung mit einem Baume bringen. Isis findet die Leiche zu Byblos in einem Erikabaume. Der Baum umschließt die Leiche. Der gefällte Baum wird von der Göttin mit Linnen umkleidet und gesalbt, als wäre er der tote Gott selber. Der Gedanke hält sich in jener bekannten Verschwommenheit, die dem Vegetationsmythos vielfach eignet. Man weiß nicht recht, vertritt der Baum nur den Osiris als dessen Sinnbild, oder ist Osiris die Seele des Baumes selbst, ist er mit dem ganzen Baum gleichgedacht. Es scheint ja eigentlich der Baum selbst zu sein, der die kultische Verehrung findet, wenn auch nur als ein aus dem großen Reich der Natur herausgegriffener Teil. Die Vorstellung ist gewiß zunächst aus animistischem Denken hervorgegangen. Sie bildet einen Niederschlag der Anschauung von einer wirklichen Beseelung des Lebendigen in der Natur. Aber sie ging leicht eine Verbindung ein mit manistischem Glauben[18]). Der Geist, der die Natur belebte, oder vielmehr das Heer von Geistwesen, das sich auf all die pflanzlichen und tierischen Einzelwesen verteilte, um ihnen Leben zu spenden, hauste in der Materie, in den Tiefen der Erde, die auch den Toten aufgenommen hatte. Wie leicht konnten die Vegetationsgeister als die Totengeister schlechthin angesehen werden, „die gleichsam wieder in einen neutralen erdhaften Zustand zurückgesunken waren". Zum Manenglauben gehört ja auch die Vorstellung, daß in den Nachfahren die Ahnen wiederaufleben, ein Gedanke, der die öfter bezeugte Gleichsetzung des Horus mit Osiris verständlicher macht.

Die Verknüpfung des Osiris mit dem Pflanzenwuchs schlechthin tritt ferner im Kult in mehrfacher Weise deutlich zutage. Die künstlerischen Darstellungen zeigen das Grab des Osiris immer von einem Baume überschattet[19]). Zu jedem nachgeahmten Osirisgrab gehörte ein wirklicher Baum, wie er auch bei dem Urbild aller Gräber, dem zu Abydos, nicht fehlte. Der Gedanke, daß neues Leben aus den Ruinen blüht, kann nicht einfacher und sinnreicher veranschaulicht werden. Wie die lebenden Bäume die unvergängliche, gleichsam stets sich verjüngende Lebenskraft der Natur darstellen, so deutet der entblätterte und kahle Baum das Verschwinden dieses Lebens und die Erwartung seiner Rückkehr an. Auch in der Gestalt eines solchen, eines seiner Lebensäußerungen entkleideten Baumes[20]), fand Osiris seine sinnbildliche Verkörperung. Es ist das

[18]) Karge a. a. O. 605.

[19]) H. Bonnet bei Haas a. a. O. Abb. 151; H. Greßmann, Tod und Auferstehung des Osiris (Der alte Orient 23, 3) 39.

[20]) H. Bonnet a. a. O. Bild 6. 17. 164 und Text S. VII; Greßmann am zuletzt a. o. 34. Aus einem eigenartigen hellenistischen Beispiel einer Darstellung des Osiris folgert Leipoldt die Lebendigkeit der Vegetationsbedeutung des Gottes noch in der Spätzeit: Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums, bei Haas 9—11, zu Bild 9. Zur ägyptischen Unsterblichkeitsauffassung im frühen Hellenismus vgl. auch H. Suys, Vie de Petosirs Brüssel 1927, 15. Osiris bleibt der Totengott, ist aber zu einem bleichen Schemen geworden: Roeder a. a. O.

der Dedpfeiler, ursprünglich gewiß ein Baumstamm mit vier entblätterten Ästen. Die Darstellung wurde allmählich so schematisch, daß man das Rückgrat des Osiris nachgebildet glaubte, wobei man sich im Grunde von der dargestellten Idee nicht weit entfernte; denn der entblätterte Baum wartet ja nur auf das neue Leben und ist Osiris selbst in einer Art Zwischenzustand.

Ehe wir nun aus all diesen Sinnbildern des Gottes und seines Geschickes die Summe ziehen, um das Wesen der ihm zugeschriebenen Auferstehung endgültig abzugrenzen, müssen wir noch zurückkommen auf einen Zug jener rituellen Handlung, die Plutarch überliefert hat. Man formte in ihrem Verlauf auch Osirisbilder in Mondgestalt. Frazer hat in einem eigenen Kapitel, Ch. VIII, seines bekannten Teilbandes des Golden Bough, der über Adonis, Attis, Osiris handelt, sieben Anzeichen aufgestellt, die für eine urtümliche Mondbeziehung des Osiris sprechen[21]). Der Mond in seinen wechselnden Phasen hat ja das mythische Denken so früh befruchtet und reizte stets zu einer Verknüpfung mit Todes- und Jenseitsgedanken. Doch hat die Symbolik des wechselnden Mondes im Legendenkreis des Osiris sich nicht beherrschend vorgedrängt, oder sie ist auch vielleicht verblaßt und hat eine ursprünglich wesentliche Geltung eingebüßt; der Gott ist auch als Sonnengott aufgefaßt worden. Ein Widerspruch mit seinem vorwaltenden Charakter als Totengott wurde von dem Augenblicke an nicht mehr empfunden, als man mit dem Mythus vom Descensus der Sonne in die Unterwelt vertraut geworden war[22]).

So sind der Sinnbilder und symbolischen Handlungen, die eine Beziehung des Osiris zur Vegetation ausdrücken sollen, eine ganze Reihe. Trotz ihrer vielfachen Unbestimmtheit erlauben sie eine einwandfreie Festlegung dessen, was es auf sich hat mit der Behauptung von der Auferstehung dieses Gottes, die nicht so sehr in alten Texten als in neuerer Literatur immer wieder aus den soeben kurz umrissenen Kulttatsachen abgeleitet wird. Osiris steht gerade so viel und so wenig auf, wie die Natur selbst. Soweit er die Natur geradezu ist, beansprucht man weder selbst ein vollgültiges Nachleben seiner alljährlichen ‚Auferstehung', noch schreibt man eine solche, als physische Neubelebung eines toten Körpers

139. Hier sei auch auf den Aufsatz von G. Klameth, Von der Sykomore der Hathor usw. (Festschrift W. Schmidt, Wien 1928, 336) hingewiesen. Die Altertümlichkeit mancher Osirismotive wird beleuchtet auch mit Beziehung auf die Arbeiten von H. Junker.

[21]) London 1907, 359 ff.

[22]) J. Kroll, Gott und Hölle, Leipzig 1932, 193. Über Osiris als Sonnengott s. Cumont a. a. O. 83; E. Peterson, Εἷς θεός, Göttingen 1926, 277 ff. — Skeptisch nicht nur über das Alter der Sonnen-, sondern auch der Mondbeziehungen des Osiris spricht Roeder a. a. O. 137 f.

verstanden, einem menschengestaltig geformten Gotte zu. Die Natursymbolik ist Allegorie, ist Metapher, ist Poesie. Damit ist wohl verträglich, daß man an die Existenz eines Vegetationsdämons glaubt und einer Begehung der gemütvollen Anteilnahme an den verschiedenen Lebensstufen der Vegetation, an denen er alljährlich mitbeteiligt ist, wachstumszauberischen Wert beimißt. So vieles weist ja im Osiriskult auf Ackerbauriten hin; nicht zuletzt auch der Brauch, den Gott als Kind aus dem Getreidesieb des Liknon herauszuholen: das junge Getreide, die Frucht des letzten Sommers, ist der neugeborene Gott. All diesen Naturvorkommnissen wohnt die Kraft inne, auch eine wirkliche, leibliche Auferstehung eines Menschen zu versinnbilden, und in diesem Sinne ist ja auch eines von ihnen, das alljährliche Erwachen der Saat zu neuem Leben, von Paulus im ersten Korintherbrief ausgewertet worden. Aber daß man im alten Ägypten sich nicht bis zu so kühnen Hoffnungen vorgewagt hat, beweist eben das Bild, das man sich vom Leben des Osiris als Unterweltsherrscher entwarf. Die anthropomorphe, legendarische Umsetzung des Naturmythus vom Jahreszeitenablauf und die mehr die Urgestalt dieses Mythus bewahrenden Sinnbilder und Vorstellungen deuten einander gegenseitig und zwingen zu dem Schlußurteil: der Osirisglaube und der Osirisdienst sind gewiß ein hochwertiges Zeugnis für einen festen Jenseitsglauben des alten Kulturvolkes der Ägypter, sie haben auch wohl Jenseitshoffnungen in die hellenistische Welt hineingetragen, aber eine persönliche leibliche Auferstehung haben sie nicht verkündigt, außer etwa man verstehe das Wort als Allegorie oder Metapher.

3. Attis.

Wir haben nunmehr Attis als den phrygischen Vertreter der mythischen Gattung „sterbender und auferstehender Gott" zu untersuchen. Wenn bei irgend einem Vegetationsheros, so ist erst recht bei Attis die Urvorstellung des Menschen der Altpflanzerstufe über ihn, die sich in Phrygien noch lange gehalten haben kann, von der Bedeutung zu scheiden, in der die Gestalt vor dem religiösen Bewußtsein der griechisch-römischen Welt gestanden hat[1]). Es ist sehr verdienstlich, daß Lagrange die strenge Forderung ausgesprochen hat, man dürfe nicht moderne Erkenntnisse über den ursprünglichen Sinn und Zweck der Vegetationskulte den Menschen des Altertums zuschreiben[2]). Ferner lehnt er es mit Recht ab, die

[1]) Einen Rekonstruktionsversuch der phrygischen Urreligion nach ausgegrabenen Tempelresten und Inschriften gibt W. M. Ramsay, Encyclopaedia of Religion and Ethics, s. v. Phrygians.

[2]) Attis et le Christianisme: Revue Biblique N. S. 16 (1919) 459.

bald wilden, bald gesucht-erhabenen Gedankengänge der stoischen und neuplatonischen Philosophie als die Anschauung eines Mannes aus dem Volke über den Attis und seinen Kult zur Zeit des Ausganges der Republik und des beginnenden Prinzipates anzuerkennen. Die letzteren festzustellen, das ist offenbar die entscheidende Aufgabe, wo es sich um Untersuchungen der Möglichkeit handelt, ob vielleicht Attis als eine Brücke für Auferstehungsgedanken vom Heidentum zum Christentum hinüber in Frage komme.

Für einen Punkt ist die Beschränkung auf die Betrachtung der Bewußtseinsebene, auf der sich der Attiskult um die Zeitenwende aufhielt, untunlich. Man kommt an der Frage nach dem ursprünglichen Wesen des Attiskultes nicht vorbei, wenn man z. B. zu dem Problem Stellung nehmen will, ob der Tod des Heros oder seine bloße Selbstverstümmelung das ursprünglichere Motiv der Kultlegende gewesen sei. Lagrange scheint dazu zu neigen, den Tod des Attis, den die religionsgeschichtlichen Erklärer des Christentums in christianisierender Sprache gern seine Passion nennen, als nicht zur ursprünglichen Legende zugehörig darzutun[3]). Auf Grund eines Induktionsschlusses über die Wesenszüge, die der Vegetationsheros der taurischen Ecke immer, anfänglich wenigstens, aufgewiesen hat, muß man wohl daran festhalten, daß die polaren Begriffe Verschwinden (Tod, Entrückung) und Wiedererscheinen („Auferstehung" im naturmythologischen Sinn) dem Attis von Hause aus ebenso wenig gefehlt haben, wie das bei den Tammuz-, Adonis- und Osirisgestalten der Fall ist[4]). Von diesen ursprünglichen Wesenszügen des Gottes hat sich wohl auch über alle Verdunkelung, die durch die fortschreitende Umsetzung des Naturmythus in einen historisierenden Roman sich ergeben mußte, doch noch eine blasse Erinnerung bis in die Kaiserzeit halten können. Doch ist das Bild, das sich diese Zeit von Attis machte, zunächst aus den von damaligen Schriftstellern überlieferten Mythen, dann aber vor allem aus den Kultbräuchen zu gewinnen.

Die Attislegende ist in wenigstens vier Formen überliefert, die sich nach Hepding[5]) auf zwei, die lydische und die phrygische, zurückführen lassen. In der ersteren wird sein Tod durch einen Eber bewirkt, in der anderen ist er die Folge der Selbstentmannung. Der Sonderzug der lydischen Sagenweise wird allgemein als Übertragung aus der Adonissage aufgefaßt; wenn man an die ursprüngliche Gleichheit der beiden Vegetationsheroen denkt, könnte man auch eine Verbreitung der Adonissage bis nach Lydien schlechthin annehmen; doch im

[3]) a. a. O. 438 ff.

[4]) Vgl. Zeitschrift f. kath. Theologie 57 (1933) 270.

[5]) H. Hepding, Attis (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 1 [1903]). Vgl. auch Turchi, fontes hist. mysteriorum aevi hellenistici, Roma 1923, p. 215—230.

Grunde wäre das nur eine andere Ausdrucksweise für dieselbe sagengeschichtliche Tatsache. Die phrygische Sagenform splittert sich wiederum in verschiedene Gestalten. Diejenige, die von Arnobius[6]), der aus Pessinunt stammt, und von Pausanias[7]) erzählt wird, hätte an sich Anspruch darauf, als die echte Sage des Hauptortes des Kultus zu gelten, von dem aus er seine Verbreitung in die römische Welt angetreten hätte. Sie ist aber offenbar in der Ausführlichkeit, mit der Arnobius sie bietet, mit vielen jungen Zügen bereichert. Die Sage hat zunächst ein wüstes Vorsatzstück: Entstehung der doppelgeschlechtlichen Agdistis aus einem von Juppiter befruchteten Felsen. Die Doppelgeschlechtlichkeit eines kosmischen Urprinzips ist allerdings verbreitetes kosmogonisches Sagenmotiv, wie Frazer[8]) mit Recht betont. Aber hier ist das Dasein der ganzen Götterwelt bereits vorausgesetzt. Aus Furcht vor diesem Ungetüm beschließen die Götter, ihm die Hälfte seiner doppelten Zeugungskraft zu nehmen. Aus den gewaltsam entfernten männlichen Teilen entsteht ein Mandelbaum. Indem Nana dessen Frucht einsteckt, empfängt sie und gebiert den Attis. Mit der Einführung der Nana, deren Name in Wirklichkeit Lallname für Mutter (neben Ma und Mammas) und nur eine andere Bezeichnung für Kybele Agdistis ist, als einer Königstochter, lenkt die Sage schon in euhemeristische Historisierung ein. Der am Flusse Sangarios ausgesetzte Attis wird von Kybele entdeckt und herangewachsen als Begleiter auf ihren Jagdzügen mitgenommen. Der König des Landes, der, nach einer übrigens besonders unklaren Stelle bei Arnobius, Gallus heißt (was ein später Zug sein muß, da er die Invasion der Gallier, von der sich der Gallenname für die Kultdiener des Attis herleitet, voraussetzt), verheiratet den Attis mit seiner Tochter. Die erzürnte Kybele erscheint bei der Hochzeit und versetzt die Anwesenden in Raserei. Wie der König, so wird auch Attis von ihr ergriffen. Er rennt hinaus, entmannt sich unter einer Pinie und stirbt an der Verwundung. Bei Arnobius vollzieht auch der König die gleiche Verstümmelung an sich. Dem Erfinder dieses Zuges war die aitiologische Motivierung des Entmannungsbrauches der Kultdiener durch den Vorantritt des Attis mit diesem Schritt offenbar nicht genug, so daß er in der Tat des Gallos ein zweites mythisches Vorbild für die abscheuliche Sitte ersann, das zugleich den Namen der Attispriester rechtfertigte. Der reuigen Agdistis, die bei Zeus um Wiederbelebung des Attis anhält, wird nur die Unverweslichkeit des Leichnams des Heros zugestanden.

Wesenskern der Sage ist der Charakter des Heros als Buhle der Göttin sowie sein früher Tod. Er wird auf eine Verschuldung zurückgeführt und irgendwie von der Göttin veranlaßt. Das Wiederaufleben ist vollständig in Vergessenheit geraten; die Naturbeziehung des Heros ist durch die Vermenschlichung verloren gegangen.

Bei Diodor[9]) liegt eine Sagenweise vor, nach der auch Kybele vollständig euhemerisiert und zur Priesterin geworden ist. Erhalten ist das Motiv ihrer Liebe zu Attis und dessen Tod wegen dieser Neigung; er wird aber von dem König des Landes als Strafe über ihn verhängt.

[6]) Arnobius, V, 5ff. (p. 220 Turchi). [7]) Pausanias, VII, 17ff.
[8]) J. G. Frazer, The Golden Bough, IV, London 1907, 220.
[9]) Diodor., Bibl. III. 58. 59.
[10]) Ovid., Fast. IV, 221ff.

Verschiedene Schriftsteller, von Ovid[10]) angefangen, erlauben die Wiedergewinnung einer weiteren Sagenform. Nach dieser bricht Attis die Treue, die er der Göttin geschworen, durch eine Verbindung mit der Nymphe Sagaritis; offenbar ist der Name nach dem Flusse Sangarios, in dessen Röhricht nach anderen Versionen Attis ausgesetzt war, gebildet[11]). Die erzürnte Kybele tötet die Nymphe, indem sie ihren Baum verwundet; der Zug ist insofern bemerkenswert, als er die Gleichsetzung des Attis mit einer Fichte oder Pinie erklärt. Attis entmannt sich auch hier selbst. Nach den Metamorphosen des Ovid wird er in eine Pinie verwandelt.

Bei Julian[12]) und seinem Freund Sallust[14]) bleibt Attis am Leben. Ob das damit zusammenhängt, daß beim Ausgang des Heidentums die Vorstellung „vom auferstandenen Attis" wenigstens in der Form gerettet werden sollte, daß er als vor dem Tode bewahrt hingestellt wurde, wird schwer auszumachen sein. Wilamowitz deutet das Gedicht des Catull, in dem geschildert wird, wie Attis nach seiner Verwundung über das Gebirge rast, nicht auf den mythischen Halbgott, sondern auf den Typ eines seiner menschlichen Diener[15]).

Mehrere der genannten Sagenformen lassen unter der Pinie aus dem Blute des Attis Veilchen erblühen, wie sich das für einen Vegetationshelden paßt.

Schon im asiatischen Kult sind junge und alte Züge zu vermuten. Der Entmannungsbrauch ist vielen als semitische Einschleppung verdächtig[16]). In einem sehr knappen Zeugnis[17]) des Herodot ist er jedenfalls nicht ausdrücklich genannt. Er könnte Übernahme des an den Höfen der alten babylonischen Kultur üblichen Eunuchentums für den Dienst der Göttin sein. Doch liegt es viel näher, in dem Brauche ein Opfer an die Herrin des Wachstums und der Saaten zu sehen, das sie in der entscheidenden Zeit des Frühlings gnädig stimmen soll. Einerseits bedeutet es den Verzicht auf etwas sehr Wertvolles, die Zeugungskraft, anderseits ähnelt es der Göttin an. Hohes Alter des Brauches könnte man aus der Verwendung steinerner Messer schließen[18]). Nach Cumont dürfte die Sitte in Rom kaum geduldet worden sein[19]). Hepding ist der gegenteiligen Meinung. Jedenfalls war die Erscheinung des bettelnden, verschnittenen Prie-

[11]) Hepding, a. a. O. 113 Anm. 5.

[12]) Ovid., Metam. X, 103ff. [13]) Julian., Or. 5 (228 Turchi).

[14]) Sallust., De diis et mundo IV (p. 228 Turchi).

[15]) Catull., 63. Dazu U. v. Wilamowitz im Herm. 14 (1879) 194ff.

[16]) Semitische Abhängigkeit nehmen Rapp (Roschers Lexikon s. v. Attis Sp. 1651) und Hepding (a. a. O. 125) an. Ed. Meyer, der früher dieser Ansicht war, meinte zuletzt, es liege eher der umgekehrte Einfluß vor (Geschichte des Altertums I 2, 652).

[17]) Herodot., IV, 76 (p. 6 Hebding).

[18]) H. Graillot, Culte de Cybèle, Paris 1912, 295ff. Ebendort die Feststellung, daß die Phrygier bei ihrem Einfall in Kleinasien Eisen-, nicht Bronzekultur hatten.

[19]) F. Cumont a. a. O. 43.

sters der abendländischen Welt nicht nur aus der Literatur, sondern durch ihr tatsächliches Auftreten bekannt. Gerade sie hat wohl die tiefe Abneigung der Griechen sowohl wie der Römer guter Zeit gegen den ganzen Kult verursacht.

Zu den Griechen, die die wurzelhaft gleiche Mutter schon längst besaßen, kam die asiatische Meter im 5. Jahrhundert. Zur Zeit des Demosthenes erst taucht auch Attis auf als Mysteriengott übelsten Rufes. Auch in Rom, wo der Kybeledienst durch Überführung ihres naturgewachsenen Steinbildes aus Pessinunt im Jahre 204 v. Chr. auf dem Palatin angesiedelt worden war, wird Attis noch lange nicht genannt. Der Kult darf überhaupt bis auf die Zeit des Claudius nicht öffentlich ausgeübt werden. Die wohl damals schon im Wesentlichen eingeführte Festfolge kennen wir erst aus dem Zeugnis des Philokalus[20]) aus dem 4. Jahrhundert.

Unsere Zielsetzung verlangt auch hier die Vorlegung der ja allbekannten Tatsachen. Am 15. März feierte man den Tag ‚*canna intrat*'. Der Brauch, mit der Aussetzung des Attis im Geröhre begründet, dürfte wirklich, entgegen der Regel, derzufolge der Ritus das Ältere darstellt, aus der Legende in den Kult getragen worden sein. Das junge Alter des Festbestandteiles legt sich ja nahe, weil er im Fest des 22. März, *arbor intrat*' ein gewiß älteres Doppel hat. Die Dendrophoren[21]), eine Zimmermannszunft, die sich, seitdem der Kybeledienst Öffentlichkeitsrecht erlangt hatte, die Große Mutter oder ihren Gesell als Beschützer gewählt hatte, brachte die mit Binden geschmückte Pinie feierlich nach dem palatinischen Heiligtum der Göttin. Die Pinie ist der Todesbaum der Legende, im Grunde, wie bereits bemerkt, der Vegetationsheld selbst[22]). Vorauf ging eine Vorbereitung, die in Enthaltung vom Geschlechtsverkehr und vom Genuß bestimmter Speisen bestand, u. a. von Brot[23]). Am 24. feierte man den Bluttag, den Sanguen. An ihm hat sich aber in der Kaiserzeit der Oberpriester des Kultes, der Archigallus, jetzt ein ehrsamer römischer Bürger, damit begnügt, sich zur Erinnerung an die so traurig ausgehende Verstümmelung des Attis den Arm blutig zu ritzen[24]). Besonders strittig ist die Bedeutung des folgenden Freudentages, der Hilaria.

Hat man an der Hilaria wirklich eine Auferstehung des bislang doch in einer abgehauenen Fichte versinnbildeten toten Attis

[20]) Th. Mommsen, CIL, I², 312 (p. 51 Hepding).

[21]) Über die Dendrophoren wie auch über die Zunft der Cannophoren, die am 15. März auftrat, vgl. ausführlich Graillot a. a. O. 264ff. Dazu Cumont in Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie s. v. Cannophori und Dendrophori.

[22]) Es bleibt immer noch die Frage offen, in welchem Umfang diese aus der allgemeinen Phänomenologie der Vegetationskulte wohl anzunehmende Sinndeutung der Fichte der römischen Welt bewußt gewesen ist. Lagrange dehnt die Gleichsetzung des Baumes mit dem als Attis geltenden Entmannten noch weiter aus. A. a. O. 426.

[23]) Diese Vorbereitung begann nach Graillot (a. a. O. 119) schon am 16. März und dauerte bis zum 22. Hepding ist anderer Meinung; a. a. O. 155.

[24]) Darüber eingehend Graillot a. a. O. 230ff.

festlich begehen wollen? Die meisten neueren Darsteller des Attisdienstes, so Hepding, Wissowa, Frazer, Loisy, haben die eben gestellte bedeutsame Frage bejaht; anders denken Deubner, Lagrange und Grandmaison[25]). Wir treten in eine Prüfung der Zeugnisse ein, um uns von der Richtigkeit des verneinenden Urteils zu überzeugen. Die Texte sind alle bei Hepding bequem zugänglich.

Als einziger antiker Zeuge, der in einer auf die Attisfeier deutbaren Nachricht den Gedanken an die Auferstehung ausdrücklich vorbringt, kommt Firmicus Maternus in Betracht[26]). Die liebevolle Anteilnahme, die man diesem Zeugnis geschenkt hat, steht etwas im Widerspruch mit der Geringschätzung, mit der die Mitteilungen und namentlich die Werturteile des manchmal rund heraus als Renegat abgelehnten temperamentvollen Polemikers sonst wohl gelegentlich behandelt werden. Das Schlimme ist bei dem hier in Frage kommenden Text, daß seine Beziehung auf den Attiskult nicht unbedingt feststeht[27]).

Ferner ist es durch andere Beispiele zu belegen, daß ein christlicher Apologet im Eifer des Gefechtes durch Einführung christlicher Begriffsworte bei Umschreibung harmloser (wir meinen der christlichen Gedankenwelt fernstehender) heidnischer Kult- und Mythentatsachen diesen die zu bekämpfende Ähnlichkeit mit dem Christentum eigentlich erst verliehen, oder sie wenigstens stark erhöht und sich damit den Gegenstand seiner Angriffe erst selbst hergerichtet hat[28]). Schließlich muß man aber vor allem bedenken, daß Firmicus im 4. Jahrhundert schreibt. Das erhöht nun gewiß auch wieder die Beweiskraft seines Zeugnisses, gibt aber dessen Inhalt einen besonderen Rahmen. Damals sind die heidnischen Kulte längst in die Verteidigungsstellung gedrängt worden. Sie gehen bewußt darauf aus, der christlichen Religion die zugkräftigsten Lehren — und zu diesen gehörte ohne Zweifel die von den Christen als für alle vorbildlich angesehene Auferstehung des Heilandes — streitig zu machen, indem sie sie, soweit das mit dem eigenen Kult nur irgend verträglich ist, diesem einverleiben. Und wir haben ja stets festgestellt, daß die Vegetationsheroen wegen der sinnbildlichen Grundbedeutung

[25]) Die einzelnen Angaben bei Grandmaison a. a. O. 528.

[26]) Firm. Maternus, De errore profan. religion. XXII, 1. 3 (p. 50 Hepding). Sehr beachtlich äußert sich K. Holl zu diesem umstrittenen jambischen Doppelsenar, den uns Firmicus erhalten hat: „... das τοῦ θεοῦ σεσωσμένον bedeutet nicht: ‚der Gott ist erstanden' ... Man kann nur eine Versammlung, die tagelang um den Gott geklagt hat, nicht gut in Hoffnungslosigkeit entlassen; daher tröstet man sie: ‚der Gott ist in guter Hut': er wird, zu seiner Zeit, wiederkommen!" (Urchristentum u. Religionsgeschichte, Gütersloh 1925, 12 f.).

[27]) Vgl. Cumont a. a. O. 228, Anm. 46, sowie Lagrange a. a. O. 473 ff.

[28]) Vgl. J. Gr. Machen, The virgin birth of Christ, London 1930, 336.

ihres Wesens sozusagen eine innere Anlage für die Auferstehungsidee besitzen. Von hier aus wäre also die Entscheidung betreffs der tatsächlichen Geltung des Firmicuszeugnisses für unseren Untersuchungsgegenstand einstweilen auszusetzen.

Wir wenden uns nun zunächst einem Zeugnis zu, das freilich noch um ein gutes Jahrhundert jünger ist als das des Maternus. Bei ihm ist überdies nur mittelbar etwas über den in Rede stehenden Sinn der Hilaria zu gewinnen. Der Berichterstatter, Damascius[29]), will im Traum in Hierapolis einmal ein Attis geworden und von der Göttermutter zu der Ehrung einer ihm geltenden Hilarienfeier berufen worden sein; darin sieht er seine Rettung aus dem Hades versinnbildet. Die Vorgeschichte des Traumes besteht darin, daß Damascius einmal mit einem Begleiter in eine Grube hinabgestiegen war, deren Betreten als lebensgefährlich galt, aber heil den Ausweg gefunden hatte. Er hatte also eine Art *descensus ad inferos* glücklich überstanden. Daraus nun, daß er sich im Traume einbildete, die Göttermutter richte ihm ein Hilarienfest aus, und er diese Ehrung zu seiner vermeintlichen Rettung aus dem Hades in Bezug setzte, liegt es immerhin nahe, zu schließen, daß man, im ganz späten Heidentum wenigstens, wirklich die Rückkehr des Attis aus dem Hades als den mythischen Grund des Festbrauches der Hilaria ansah. Da aber Attis wirklich als gestorben galt, hätte eine Rückkehr aus der Unterwelt für ihn doch wohl so etwas wie eine Auferstehung bedeutet. Mehr in die entsprechende Vorstellung hineinzulegen, wird man wohl nicht berechtigt sein; man spielte seit der Kaiserzeit, wie besonders J. Kroll[30]) gezeigt hat, mit dem Motiv der Katabasis, zu dem als Ergänzungsvorstellung natürlich die Rückkehr gehörte, ohne daß im Heidentum Glaube dahinter saß. So muß denn, namentlich wo die Unterlage für die zu erweisende Gegebenheit, nämlich der hinter dem Bericht des Damascius sich bergende Gedankengang des Schreibers selbst, Unklarheiten aufweist, auch die Fähigkeit dieses Zeugnisses zur Aufhellung des Fragepunktes offen gelassen werden.

Nun steht allerdings noch ein Plutarchzeugnis[31]) zu Gebote, die berühmte Stelle, wo er von einem phrygischen Gotte berichtet, er schlafe nach Ansicht der Landesbewohner im Winter und wache zur Sommerszeit wieder auf, und sie ehrten ihn in der entsprechen-

[29]) Damascius, Vita Isidori, Phot. biblioth. 242 (345a Bekker).

[30]) Gott und Hölle, Leipzig 1932, 381ff. Abweichen der tatsächlichen Anschauungen von diesen Formeln: 392 Anm. 3. In der Deutung der auf die Katabasis des Attis und seine Rückkehr bezüglichen Stellen der antiken Autoren haben wir vorstehend andere Auffassungen entwickelt als Kroll a. a. O. 497.

[31]) Plutarch, De Iside et Osiride 69 (p. 378F).

den Weise nach Bakchenart. Das Zeugnis wird von Wilamowitz[32]) ohne Zögern für Dionysos beansprucht. Das ist nun nicht verbindlich, im Gegenteil, bedenkt man die Wesensverwandtschaft der Vegetationsgötter Vorderasiens und die Bodenständigkeit des Attiskultes in Phrygien, so bleibt das Recht des Paredros der Kybele auf diesen Text.

Wenn wir einmal unabhängig von den späten Zeugnissen von der geschichtlichen Lage ausgehen, in der sich der Attiskult in der Urzeit, die der animistischen Stufe und deren kulturellem Mutterboden, dem Pflanzertum, noch nahestand, befunden haben muß, so scheint wohl folgendes zu sagen zu sein. Es wäre höchst sonderbar gewesen, wenn einer Frühlingsfeier, als welche sich der Festkreis der Kybele-Attis-Begehungen doch wohl von Anfang an gegeben, wozu er sich nicht erst im Abendland von Grund aus umgestaltet hat, in erster Linie das Absterben des Naturhelden und nicht vielmehr sein und der durch ihn verkörperten Vegetation sich alljährlich erneuerndes Wiedererwachen zugrunde gelegen hätte. Im Frühling feiert man eigentlich dem Wachstumsgeist und der großen Herrin der Natur kein Trauerfest. Somit stände die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Hilaria im Ganzen des Attisrituals das Ältere wären. Sie müßten in der Tat sich auf das Leben bezogen haben, zu dem der Pflanzenheros sich in jedem Frühling aufs neue aufrafft. Aber freilich, damit sind wir noch nicht entfernt bei einem Sinne der Worte ‚auferstehen' und ‚neues Leben', den diese Ausdrücke in der kirchlichen Verkündigung über das Ostererlebnis des historischen Christus besaßen. Es bleibt alles im Rahmen der Naturmystik. Ahnungen, Wünsche, Sehnsüchte nach eigener leiblicher Auferstehung hat die Erneuerung der Natur im Frühling in allen Herzen wecken können, die von der christlichen Botschaft nichts wußten; wir können das mit zahlreichen Beispielen gerade aus primitiven Kulturstufen belegen. Mit noch sehnsüchtigeren Gefühlen blickt der Primitive dem sich stets aufs neue verjüngenden Monde nach. Sehr viele Mythen setzen ihn mit dem eigenen Fortleben in Verbindung[33]).

[32]) Wilamowitz a. a. O. II, 63.

[33]) Vgl. C. Hentze, Mythes et symboles lunaires, Anvers 1932. Vgl. auch schon J. G. Frazer, The belief in immortality, I, London 1913, 67. — Bezüglich des von phrygischer Beimischung noch reinen altkleinasiatischen Typs der Lebensreligion, wie er bei den Hethitern in die Erscheinung tritt, stellt E. Meyer I2 (1909) 648 den Bestand des Freudenfestes (ein solches muß aus der Götterhochzeit von Jasilykaja zunächst erwachsen sein) fest. Unsere Nachrichten legen die Annahme nahe, daß schon in der asiatischen Heimat die Trauer früh auch mit den Frühlingsfesten sich verbunden hat; doch ist die Entwicklung im einzelnen noch sehr unklar.

Die Zurückdrängung des freudigen Charakters der Frühlingsfeier für Attis muß nun schon früh in Phrygien selbst erfolgt sein. Das Opfer ihrer Mannheit, das die Gallen bzw. ihre Vorläufer im Kultdienst der Göttin und ihres Trabanten brachten, scheint sehr früh ein Hauptritus der Frühlingsfeier geworden zu sein. Die Umsetzung des Brauches in den Mythus dichtete das Opfer dem Attis als dem Vorbild der Gallen an. Der dem Heros wesentliche Gedanke des Hinsterbens, eigentlich auf den Hochsommer festgelegt, wurde mit seiner Verstümmelung in Folgezusammenhang gesetzt. Das hatte eine Verlegung der Begehung des Todes auf den Frühling, den Zeitpunkt der Verstümmelung, zur Folge. Man findet ja auch im Adonisfest die beiden an sich um die Dauer des Vegetationslebens auseinander liegenden Ereignisse des Hinschwindens und der Wiederkehr insofern aneinandergerückt, als bei der wesentlich das erstere Ereignis begehenden Klagefeier doch auch in ‚proleptischer Antizipation', wenigstens in Alexandrien, des frohen Ereignisses der Rückkehr gedacht wurde. Die Logik ist nicht die notwendige Begleiterin und noch weniger die Beherrscherin der in den Vegetationsfeiern üblichen Symbolsprache. Man arbeitet mit Verkürzung der eigentlich erforderlichen Zwischenräume, und für den Religionshistoriker, der aus wenigen Andeutungen das Bild der Feiern wiederzugewinnen sucht, gilt es, nicht kleinlich zu sein, was die treue Entsprechung der von antiken Autoren nahegelegten Abfolge oder Zusammensetzung der Feste mit dem zugrundeliegenden Naturgeschehen betrifft.

So wäre also die Vegetationssymbolik in der Attisfeier, wie sie von der hellenistischen Welt des Westens übernommen und wohl noch ausgestaltet worden ist, nur mehr trümmerhaft erhalten. Durch das Überwuchern der historisierten Legende ist die natürliche Abfolge der Phasen im Leben des Vegetationshelden und damit auch in der Festfolge gestört. Wenn die neuplatonische und vielleicht schon die stoische Einfühlung in die Naturmystik der östlichen Kulte die Beziehung des Freudentages der Hilaria zu der Wiedererlangung des Lebens des Vegetationsheros wiederentdeckt hätte, so wäre das ein Zeichen der Geistesverwandtschaft der pantheistischen Denkweise der genannten Schulen mit der animistischen Lebensreligion der Altpflanzerstufe. Der „Attis funéraire" braucht nicht auf Pflege positiver Jenseitshoffnungen im Anschluß an den phrygischen Kult hinzuweisen[84]).

[84]) Die Bedeutung ist strittig; vgl. Cumont a. a. O. 229, 49. — Die Rolle dieses Attis bei den Frommen der Basilika von Porta Maggiore ist gewiß auffallend; aber es handelt sich um einen exklusiven Kreis. Das alles gehört übrigens nur mehr mittelbar zur Frage nach dem Auferstehungscharakter des

Zusammenfassung.

Die vorstehende Arbeit dürfte erneut zeigen, daß gerade mythische Aussagen, die aus rituellem Geschehen sich losgelöst und die Fühlung mit diesem nie ganz verloren haben, vielfältiger innerer Wandlung fähig sind.

1. Auf der Urstufe des Lebenskultes besitzt der Vegetationsheros stark allegorisches Gepräge. Die starke Naturverbundenheit seiner Gestalt hindert deren Ausbildung zu einer Figur, die das Menschenlos mit seinem einmaligen Sterben an sich aufzeigt. Das Sterben und Auferstehen des Naturheros ist ja von Haus aus ein periodisches; es erneuert sich alljährlich. Das hat Vorteile für die Lebendigkeit der kultischen Begehungen. Wo die Naturbedeutung des Heros noch kräftig bewußt ist, glaubt man ihn alljährlich bei der Feier wirklich vor sich zu haben; er ist ja nicht mehr als die Natur oder die deren Leben inspirierende geheimnisvolle Kraft. Deutliche Anzeichen für den Glauben an die Parusie des Gottes liegen übrigens eher für die bekannteste griechische Ausprägung vor. Bei den Griechen ist tatsächlich Dionysos ein Gott, von dem mit Vorzug eine periodische Parusie oder Epiphanie angenommen wird. Nur eine übersteigerte Vorstellung des zwischen Meß- und Kreuzopfer bestehenden Gleichheitsverhältnisses kann indes hier Ansätze zu einer besonderen Annäherung der christlichen Liturgie und der Jahresfeste der Vegetationsheroen entdecken.

2. Mit der fortschreitenden Mythisierung der ganzen Götterwelt wächst auch die Angleichung des Erlebens, das der zum menschengestaltigen Heros aufgerückte Vegetationsheld erfährt, an ein tragisch verlaufendes Menschenschicksal. Es wird irgend eine Schuld als Grund seines Hinscheidens ersonnen; es treten neben ihn und die (meist weibliche) Hochgottgestalt, die ursprünglich einzigen Personen des Mythos, weitere Nebenfiguren hinzu. Euhemeristische Bestrebungen verlegen den mit immer mehr wirklichkeitsnahen Einzelzügen ausgestatteten Mythos auf die Ebene der Geschichte. Wo jedoch dieser letztere Prozeß zum vollendeten Abschluß gelangt, ist es mit der Vorstellung von einer irgendwie wirklichen Wiederkunft des Heros dahin. Der vollständig dem Menschen angeglichene Vegetationsheld kann ebensowenig eine Auferstehung erfahren wie der antik-heidnische Mensch eine solche für

---

Kultheros selbst, um die es uns allein zu tun war. — In den Anschauungen, wie sie dem Naassenerhymnus auf Attis zugrunde liegen (vgl. dazu H. Leisegang, Gnosis [Krones Taschenausgaben B. 32] 120) haben wir natürlich Mischungen vor uns, die uns nicht mehr über die Anschauungen heidnischer Kreise unterrichten. Den Text des Hymnus und die ältere Literatur verzeichnet Hepding a. a. O. 35.

sich selbst für möglich hält. Meist erreicht jedoch die Umsetzung des Mythos nicht die Existentialschwelle, wenn der Ausdruck erlaubt ist, d. h. eine wirklich geschichtliche Daseinsweise des Helden wird im Ernst nicht bejaht.

3. Dafür sucht sich die reflektierende Besinnlichkeit der aufgeklärten Spätantike gern ihr Genügen in theosophischer Bereicherung des Mythos mit Gedanken, die der pantheistischen Zeitphilosophie entsprechen. Die tiefsinnige Weisheit, die in die mittlerweile sehr ausgebauten Mythen hineingeheimnist wird, verliert alle Beziehung zu einem historischen Menschengeschehen.

M. J. Lagrange gibt in seinem bereits angezogenen sehr gründlichen Aufsatz über Attis die Bedeutung der Märzfeier als eines Frühlings- (und Auferstehungs-) Festes in viel stärkerem Maße preis, als wir es vorstehend glaubten tun zu sollen.

Das Wesentliche seiner Gedanken ist folgendes. In semitischer (kleinasiatischer) Religion vertreten oft bestimmte Symbole Gott und Göttin, deren Kult vergesellschaftet ist. Und zwar ist häufig genug die Göttin der Stein, wie das ja in unserm Fall auch zutrifft: der Meteorstein ist Kybele. Dann aber bedeutet die Pinie Attis; das Fällen jedoch nicht seine Tötung, sondern seine Entmannung. Der Baum wird umwickelt wie das Glied der Gallen, das sie in der Erde vergraben. Der vertrocknete, zum Symbol der Auferstehung gänzlich ungeeignete Baum wird im Heiligtum der Göttin aufgestellt[1]). — Damit verschwinden die Unstimmigkeiten, die Firmicus sich nicht erklären konnte: Warum die Trauerriten, während doch das Fest den zum Frühjahr erwachenden Gott feiern sollte? Die Entmannung, im religiösen Rausch vollzogen, bleibt eben menschlich beklagenswert. Überhaupt sind die immergrüne Fichte, das immergrüne Schilfrohr die Symbole der erwachenden Natur. Welches allerdings die Bedeutung der Hilarien in diesem Zusammenhang gewesen sein soll, sagt auch Lagrange nicht. Sicher waren sie nicht der Auferstehungstag. Was hätte alsdann die *Requietio* am folgenden Tag für einen Sinn? Vielleicht aber — und das hat in der ganzen Hypothese die stärkste Wahrscheinlichkeit — dauerten die Hilarien vom 26. bis 27. März[2]). Die *Lavatio* war jedenfalls das höchste Fest. Und sie bedeutet wahrscheinlich die rituelle Reinigung des Götterbildes, das, wie in allen semitischen Religionen, nicht der Gott ist, sondern ihn darstellt. „Nach dem Fest des Gallenopfers feiert man also ein Fest der Weihe, das in Rom den Charakter eines Umzuges angenommen hatte. Kybele hat von nun an die Priester, die ihr zustehen; die Statue ist gereinigt und thront im Heiligtum. Für ein Jahr ist wieder alles in Ordnung“[3]).

Somit können wir drei Betrachtungsweisen der Gestalten des Vegetationsheros und seines Kultes unterscheiden: eine urtümlich-naturmythische, eine pragmatistisch-historisierende, eine philosophisch-reflektierende.

[1]) Rev. bibl. N. S. 16 (1919) 426 f.
[2]) Lagrange a. a. O. 434.
[3]) Lagrange 436.

Es war der Zweck dieser Arbeit, zu zeigen, daß die Gestalt des orientalischen Vegetationshelden tatsächlich diese Verschiebungen durchgemacht hat, und daß keiner der religionsphilosophischen Gedankenkreise, innerhalb deren dieses Gottwesen auftritt, den beiden Kernaussagen, in die sein Schicksal gefaßt wird, einen Sinn verleiht, der eine wirkliche Inhaltsentsprechung zu den christlichen Glaubensaussagen über den Tod und die Auferstehung des Herrn darstellt[4]).

[4]) Grundsätzlich übereinstimmend mit uns urteilt L. Deubner, Attische Feste. Berlin 1932, 222: „Die Auferstehung des Adonis beruht erst auf anthropomorpher Umbildung; neben ihr wurde der primitive Brauch [der Gärten] zähe bewahrt." Mit der von der unsern abweichenden Deutung des letzteren und dem Ansatz der attischen Adonisfeier auf den Herbst bei Deubner setzen wir uns an anderer Stelle auseinander.

Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus

Von **Paul Gächter** S. J. — Innsbruck

Die nachfolgenden Ausführungen wollen einen einzelnen Punkt aus der Erlösungslehre des Kirchenvaters von Lyon[1]) skizzieren, nämlich den, wie die Verbindung des Christen mit Christus beschaffen ist, welcher Seinsgrad ihr zukommt. Dieser Gegenstand wird heute von verschiedenen Seiten her behandelt; so dürften die folgenden Zeilen nicht ganz außerhalb des theologischen Interesses stehen, trotz der Beschränkungen in der Fragestellung. Es soll nur versucht werden, die Einheit mit Christus aus ihrer Stellung im Gedankengefüge des hl. Irenäus zu beleuchten, nicht aber die Zusammenhänge des Kirchenvaters mit seiner Vor- und Nachwelt, wie es L. Baur in dankenswerter Weise für die Idee der Vergöttlichung getan hat[2]); auch die subjektive Seite, die Irenäus an fast allen religiösen Beziehungen erkennt und stark betont, bleibt von unserer Untersuchung ausgeschlossen; vor allem F. Stoll hat sie ausführlich behandelt[3]).

Irenäus stand im Kampfe mit der Gnosis. Während diese durch eine ihrer gefährlichsten und weitesttragenden Lehren, jene vom guten und bösen Prinzip, alles zu zerreißen drohte, den Menschen vorab und Jesus Christus selbst, tritt bei Irenäus der Gedanke der Einheit im göttlichen Erlösungswerk wundervoll zutage.

[1]) Die Belegstellen zu dieser Studie sind den drei letzten Büchern des Werkes *Adversus Haereses* entnommen; Buch I und II und die Epideixis ergaben außer gelegentlichen Parallelen nichts Neues. Der zitierte Text ist jener von Harvey, doch wird seine Kapiteleinteilung, soweit sie von derjenigen Massuets abweicht, hinter dem Fundort in Migne angegeben.

[2]) L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre: Theol. Quartalschrift 101 (Tübingen 1920) 37—64; 155—186. Baur streift unsere Frage kurz S. 176 f.

[3]) F. Stoll, Die Lehre des heil. Irenäus von der Erlösung und Heiligung: Der Katholik 85 (1905, 1) 46—71; 87—109; 181—201; 264—289; 349—353. Die reale Verbindung mit Christus behandelt er nicht. Auch E. Mersch, Le Corps mystique du Christ I (1933) bietet auf die Frage nach der Art der Verbindung mit Christus keine klare Antwort; vgl. seine Zusammenfassung 271—75.

Einer seiner Lieblingsausdrücke ist ἀνακεφαλαίωσις, *recapitulatio, recapitulari*. Damit will Irenäus den Gesamtzweck des Erlösungswerkes Christi zum Ausdruck bringen: alle religiösen Werte der Menschheit gewinnen in Christus ihren Höhepunkt — daher die häufigen Wendungen wie *recapitulatur omnia in se*[4]) — und gehen von ihm auf die Erlösten über, so daß sie in und durch Christus jene übernatürlichen Güter zurückgewinnen, die ihnen Adam verloren hatte[5]). Diese Güter gipfeln darin, daß dem einzelnen das *secundum imaginem et similitudinem esse Dei* zukommt[6]). Mit diesem oft wiederholten Gedanken schließt Irenäus sein Werk Adv. Haereses ab[7]). Würde diese Gottähnlichkeit nicht zur Tatsache, so hätte Christus uns überhaupt nicht erlöst[8]). In dieser Gottähnlichkeit liegt die Vollendung und Vollkommenheit des Menschen beschlossen. Ihre Entstehung wird von Irenäus immer als ein göttliches Geschehen am Menschen hingestellt, als das Schaffen eines objektiven Verhältnisses der Ähnlichkeit mit Gott, bedingt freilich durch die freie Mitwirkung des Erlösten. Näherhin wird man in diesen Texten wohl stets nicht an Gott schlechthin zu denken haben, sondern an Gott den Vater, den Irenäus nach dem Vorgang des hl. Paulus mit Vorliebe einfach θεός nennt, auch wo er daneben vom Sohn und Geist Gottes spricht.

I.

Dieses übernatürliche Verhältnis der Ähnlichkeit beruht auf einer dem Menschen durchaus notwendigen Verbindung mit Gott dem Vater[9]). Daher drückt Irenäus das Ziel der Menschwerdung Christi auch mit den Worten aus, Christus sei gekommen, *ut finem conjungeret principio, id est hominem Deo*[10]). Welcher Natur ist nun diese Verbundenheit mit Gott?

---

[4]) III 21,9 (PG 7,954 C); Harvey III 29. — Hier wie später wurde aus vielen ähnlichen eine geeignete Äußerung des hl. Irenäus angeführt. Vollständigkeit ist nirgends angestrebt.

[5]) Vgl. A. d'Alès S. J., La doctrine de la récapitulation en Saint Irénée: Recherches de Science Réligieuse 6 (1916) 185—211.

[6]) *Quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* III 18,1 (PG 7,932 B); Harvey III 19,1.

[7]) V 36,3 (PG 7,1224); Harvey V 36,1.

[8]) *Neque vere nos redemit sanguine suo, si non vere homo factus est, restaurans suo plasmati quod dictum est in principio, factum esse hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.* V 2,1 (PG 7, 1124 A); Harvey V 2,1.

[9]) *In quantum enim Deus nullius indiget, in tantum homo indiget Dei communione.* IV 14,1 (PG 7,1010 C); Harvey IV 25,1.

[10]) IV 20,4 (PG 7,1034 B); Harvey IV 34,4.

Zunächst tritt uns an ihr die moralische Seite entgegen. Gott verlangt vom Menschen vollen Dienst, den er dann mit Güte und und Erbarmen erwidert[11]); der Dienst Gottes erfordert das *discere quae sunt Dei*[12]) und besteht in der Nachahmung Gottes[13]). Auf diese Hingabe an Gott antwortet der Vater mit seiner Freundschaft[14]). Er gestattet den Menschen, ihn zu schauen, hienieden im Glauben[15]), im Jenseits von Angesicht zu Angesicht in ewigem Jubel und Genuß Gottes[16]). Der Mensch kommt Gott nahe, *appropinquat Deo*[17]) und ist schließlich dauernd „bei Gott“[18]).

Mit dieser moralischen Verbindung ist es jedoch nicht getan; viele Äußerungen des hl. Irenäus reichen bedeutend darüber hinaus. Man beachte nur seine Terminologie.

Neben συνενοῦσθαι τῷ θεῷ *coniungi Deo*[19]), *capere Patrem*[20]), *percipere Deum*[21]) erregen unsere Aufmerksamkeit Doppelwendungen wie:

---

[11]) IV 14,1 (PG 7,1010 C); Harvey IV 25,1.

[12]) Gott=Vater, V 1,1 (PG 7,1120 B); Harvey V 1,1.

[13]) *Imitatorem eum assignans Deo.* III 20,2 (PG 7,944 A); Harvey III 21,2. Gott=Vater.

[14]) *Est autem hic demiurgus, qui secundum dilectionem quidem Pater est, secundum autem virtutem Dominus, secundum autem sapientiam factor et plasmator noster; cuius et praeceptum transgredientes inimici facti sumus eius. Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis Patrem, in quem peccaveramus* etc. Der Abschnitt schließt mit dem Gedanken, der eine Gott und Vater schenke uns Verzeihung unserer Sünden *per Filium suum.* Auch hier ist Gott und Vater dasselbe. V 17,1 (PG 7,1169 A); Harvey V 17,1.

[15]) . . . *visibilem autem rursus hominibus per multas dispositiones ostendens Deum, ne in toto deficiens a Deo homo cessaret esse. Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei. Si enim quae est per conditionem* (wohl διὰ τὴν κτίσιν, aus der Schöpfung) *ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris vitam praestat his, qui vident Deum.* IV 20,7 (PG 7,1037 B); Harvey IV 34,7.

[16]) *Facies enim nostra videbit faciem Domini et gaudebit gaudio inenarrabili, videlicet cum suum videat gaudium.* V 7,2 (PG 7,1141 A); Harvey V 7,2.

[17]) IV 17,1 (PG 7,1020 B); Harvey IV 29,1.

[18]) *Sumus cum eo.* IV 14,1 (PG 7.1011 A); Harvey IV 25,1.

[19]) III 18,7 (PG 7,937 B); Harvey III 19,6.

[20]) III 20,2 (PG 7,944 A); Harvey III 21,2. — V 1,3 (PG 7,1123 A); Harvey V 1,3. — Vgl. IV 20,5: Ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὁρῶντες θεόν. Καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως. (PG 7,1035 BC); Harvey IV 34,6.

[21]) In IV 20,5 *percipere* = χωρεῖν. III 20,2 (PG 7,944 A); Harvey III 21,2.

haerere facere et adunire Deo[23])
videre et capere Deum[24])
capere et portare Deum[25])
communio et unitas Dei[26])
adunitio et communio Dei[26])
εἰρήνη, φιλία, ἕνωσις[27]).

Die gleiche Neigung zu Doppelungen des Ausdruckes zeigt sich auch dort, wo Irenäus von der Verbindung des Verbums mit seiner Menschheit und von der Verbindung des Geistes Gottes mit den Menschen spricht. Der Grund zu dieser Eigentümlichkeit des Stils ist wohl im Empfinden des Schriftstellers zu suchen. Was er ausdrücken wollte, ließ sich nicht in einen einfachen Ausdruck bannen. Er wollte mehr sagen, als natürliche Analogien auszudrücken imstande gewesen wären, für die es stets einen kurzen Ausdruck gibt. Nicht um rein moralische Bindungen handelt es sich, wie sie Glauben, Hoffen und Lieben und der Genuß persönlicher Freundschaft darstellen, auch nicht um ein bloß äußerliches Beisammensein oder um ein rein lokales Ineinander. Über diese Arten von Verbindung hinaus erkennt Irenäus auch noch eine objektive, innere Verbundenheit zwischen Gott dem Vater und den Gläubigen, eine Verbundenheit, deren Wesen im Dunkeln liegt und die deswegen auch zu den mannigfaltigen gehäuften Umschreibungen führte. Baur[28]) verdient Zustimmung, wenn er urteilt, „daß diese ἕνωσις *(unitio, adunitio)* nicht pantheistisch im Sinne einer Wesensidentität, einer substantiellen Einheit (einer ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν oder einer ἕνωσις φυσική) aufgefaßt werden kann“[29]); er bleibt aber m. E. hinter der Wahrheit zurück, wenn er daneben nur das „bei Gott sein“ anerkennt. Über eine solche rein äußerliche Verbindung führen vor allem die Termini *portare Deum* und *capere Patrem* hinaus. Das sei zunächst an verschiedenartigen Belegstellen von *portare* gezeigt.

III 16,3: *Filius Dei, hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus portante homine et capiente et complectente Filium Dei*[30]). Die drei Aus-

[23]) III 18,7; griech. nur teilweise erhalten: ἥνωσεν οὖν ... τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ. (PG 7,937 A); Harvey III 19,6.

[24]) IV 37,7 (PG 7,1104 C); Harvey IV 61,2.

[25]) V 8,1 (PG 7,1141 B), Vgl. IV 20,5 in Anm. 21.

[26]) IV 13,1 (PG 7,1007 B); Harvey IV 24,1.

[26]) V 1,1 (PG 1121 C); Harvey V 1,2.

[27]) IV 40,1 (PG 1112 C); Harvey IV 65.

[28]) Theol. Quartalschr. 101 (1920) 47.

[29]) Wesensidentität und substantielle Einheit sind übrigens verschiedene Begriffe.

[30]) PG 7,922 BC; Harvey III 17,2.

drücke scheinen in erster Linie die *unio hypostatica* zu betreffen, die sich mutatis mutandis in den Gläubigen wiederholt; durch diese Beziehung zur *unio hypostatica* erhalten jedenfalls die Ausdrücke *portare, capere, complecti* die Bedeutung einer inneren Verbundenheit über ein bloßes lokales Beisammensein hinaus. Man beachte auch hier die Fülle des Ausdrucks.

IV 14,2: *prophetas vero praestruebat in terra assuescens hominem portare eius* (d. h. *Dei*) *Spiritum, et communionem habere cum Deo*[31]). Irenäus hat das Einwohnen des Hl. Geistes im Auge, wenn er von *portare Spiritum* (Dei) spricht. Wie gegen Ende dieser Untersuchung gezeigt werden wird, handelt es sich dabei um eine ganz innige Vereinigung; *portare* drückt somit auch hier eine innere Verbundenheit aus.

V 3,3: βαστάζειν ζωὴν ἐν τοῖς ἰδίοις μέλεσιν im Sinne von lebendig sein, leben, spricht deutlich aus, daß βαστάζειν, *portare* mehr besagt als ein lokales Ineinander: ein innigstes Durchflossen- und Durchwobensein vom Leben[32]).

V 8,1: *Nunc autem partem aliquam a Spiritu eius sumimus, ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum*[33]). Vom Einwohnen des Hl. Geistes — die an Paulus gebildete Wendung *pignus hoc habitans in nobis* folgt den angeführten Worten auf dem Fuß — in seiner ganzen konkreten Realität wird noch die Rede sein. Von diesem Angewöhnen spricht Irenäus mehrfach, bald so, daß der Mensch sich gewöhnt, Gott in sich zu tragen, bald daß Gott sich gewöhnt, im Menschen zu sein. Da es sich dabei nicht um eine moralische Angewöhnung handelt, sondern stets um etwas Objektiv-Reales, so liegt im Ausdruck *assuescere*, ἐθίζειν[34]) etwas Bildhaftes, das ein allmähliches Werden und sich Vervollkommnen ausdrückt.

V 18,2: *Pater enim conditionem* (d. h. τὴν κτίσιν) *simul et Verbum suum portans, et Verbum portatum a Patre praestat Spiritum omnibus*[35]). Hier bedeutet *portare* den schöpferischen und zeugenden Ursprung, den letzteren kennzeichnet die Umkehr des Ausdrucks deutlich als die innigste Verbundenheit der göttlichen Personen[36]).

V 19,1: (Maria) *per angelicum sermonem evangelisata est, ut portaret Deum*[37]) — die Verbindung Gottes mit Maria durch die Annahme der Menschennatur aus ihr.

Diese Stellen zeigen zur Genüge, daß mit *portare* stets eine innige reale Vereinigung gemeint ist, ob es sich nun handelt um die Verbindung des Sohnes mit dem Vater, oder des Menschen mit seinem eigenen Leben, oder des Menschen mit Gott dem Vater, dem Sohne oder dem Hl. Geiste. Unterschiede sind natürlich je nach den

---

[31]) PG 7,1011 A; Harvey IV 25,2.

[32]) PG 7,1132 A; Harvey V 3,3.

[33]) PG 7,1141 B; Harvey V 8,1.

[34]) IV 38,1: *assueti*, ἐθισθέντες, wo übrigens auch der Ausdruck τὸ μέγεθος τῆς δόξης αὐτοῦ βαστάζειν vorkommt im Sinne ontischer Vollkommenheit (PG 7,1105 D — 1106 A); Harvey IV 62.

[35]) PG 7,1173 A; Harvey V 18,1.

[36]) Vgl. V 19,1 (PG 7,1175 A); Harvey V 19,1.

[37]) PG 7,1175 B; Harvey V 19,1.

verschiedenen Verbindungspaaren gegeben; aber die Stetigkeit des Ausdrucks bedingt einen steten Sinn, eben den einer inneren realen Verbindung. Darnach schreibt Irenäus dem Menschen also eine innere, reale Einheit mit Gott dem Vater zu.

Zum gleichen Resultat führt der Ausdruck *capere Patrem*, χωρεῖν τὸν Πατέρα[38]).

III 16,3 und V 8,1 sind soeben zu *portare Deum* angeführt worden.

III 20,2: *...provocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatorem eum assignans Deo, et in paternam imponens*[39]) *regulam ad videndum Deum, et capere Patrem donans; Verbum Dei quod habitavit in homine et filius hominis factus est, ut assuesceret hominem percipere Deum, et assuesceret Deum habitare in homine*[40]). *Capere Patrem* wird einerseits vom Schauen Gottes unterschieden, anderseits durch *hominem percipere Deum, Deum habitare in homine* als denkbar innigste Verbindung dargetan.

IV 4,2: *Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum; mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum*[41]). Hier deckt der Ausdruck *capere* die physische Identität, indem er die unvergleichbar enge Verbundenheit der göttlichen Personen in ihrer Perichorese bezeichnet.

IV 38,2: οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτό, ἥ καὶ λαβὼν χωρήσαι, ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν[42]). Irenäus führt hier drei schwer zu unterscheidende Ausdrücke in einer bei ihm beliebten Steigerung an, die sich alle auf die ontische Vollkommenheit beziehen. χωρεῖν τὸ τέλειον drückt daher mehr aus als ein bloßes Raumgeben; es betrifft nach dem Zusammenhang die Verbindung mit dem Hl. Geist.

V 1,3: Die Ebioniten leugneten die *unitio Dei et hominis*. Irenäus beschreibt sie folgendermaßen: *quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati animavit hominem, et animal rationabile ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem*. Darin sieht Irenäus offenbar eine Parallele zur Menschwerdung des Sohnes Gottes, auf die er unmittelbar vor diesen Worten hinweist. *Capere Patrem* geht demnach auf die letzte abschließende Verbindung des Menschen mit Gott dem Vater, *qui operatus est incarnationem eius* (des Sohnes) *et novam ostendit generationem* (der Gläubigen)[43]).

---

[38]) IV 33,4 begegnet eine andere Wendung mit χωρεῖν. Wie können die Ebioniter von Rettung sprechen, wenn der nicht Gott war, der das Heil auf Erden gewirkt hat? ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον (PG 7,1074 BC); Harvey IV 52,1. Mit dem Eingehen Gottes in den Menschen ist die Inkarnation gemeint; analog wird man für das Eingehen des Menschen in Gott eine enge dauernde Verbindung mit Gott einzusetzen haben. Siehe auch Anm. 85.

[39]) Harvey coni: εἰς τὸν πατρικὸν ἀνατίθων νόμον.

[40]) PG 7,944 A; Harvey III 21,2.

[41]) PG 7,982 A; Harvey IV 6.

[42]) PG 7,1107 A; Harvey IV 63,1. [43]) PG 7,1123 A.

Für eine reale, innige Verbindung sprechen schließlich auch Wendungen wie: *Si ergo nunc corda carnalia capacia Spiritus fiunt, quid mirum si in resurrectione eam quae a Spiritu datur capiunt vitam?*[44]) und V 35,1: *per ipsum (Dominum) assuescent capere gloriam Dei Patris*[45]).

Capere Patrem bedeutet somit eine reale, innige Verbindung; das beweisen die angeführten Stellen einmütig, indem sie stets nur von Begriffen handeln, die zur Lebenseinheit verbunden erscheinen. Allenfalls läßt sich für *capere* zum Unterschied etwa von λαμβάνειν und χατέχειν *(accipere, continere)* noch die Schattierung herauslesen, daß die Geeignetheit zur engsten Verbindung mit dem Gegenstand des *capere* mitangegeben wird. — Da es sich bei *portare Deum* und *capere Patrem* durchaus um übernatürliche Verhältnisse handelt, so drückt Irenäus mit diesen Wendungen eine übernatürliche, reale Vereinigung des Gläubigen mit Gott dem Vater aus. Stellen wie III 20,2; V 1,3 beweisen zudem, daß die Beziehung des Gläubigen zum Vater verschieden ist von jener zum Sohne und zum Geiste Gottes; die Einheit mit dem Vater ist insofern exklusiv. Damit wäre weder eine Verschmelzung, noch eine substantielle, hypostatische Verbindung mit dem Vater behauptet, sondern nur eine *unio personalis* (oder *hypostatica*) *accidentalis*[46]) deren Möglichkeit bezw. Denkbarkeit durch die ungleich stärkere Verbindung der Inkarnation ja nahegelegt wird.

Von hier aus erhalten eine große Reihe anderer Ausdrücke Gehalt und Farbe, die an sich auch anderen Auslegungen zugänglich wären, so *percipere Deum, coniungi Deo, unitas, adunitio,* ἕνωσις[47]). Hierher dürften auch zu zählen sein IV 20,6[48]): *pertingentes usque in Deum,* selbst wenn die etwas kühne Übersetzung Baurs[49]) „eintauchen in Gott" Bedenken erregen sollte, — und III 17,2[50]): *Unde et Dominus pollicitus est mittere se Paracletum, qui nos aptaret Deo (aptare* verbinden? zurüsten?). Engste Verbundenheit mit dem Vater liegt im Ausdruck, die Heiden- und die Judenkirche seien *fructificantes ex Patre suo filios vivos vivo Deo*[51]). Gelegentlich spricht Irenäus vom Menschen, ja selbst von

---

[44]) V 13,4 (PG 7,1159 C).

[45]) PG 7,1218 C; anschließend: *et cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritualium in regno capient.*

[46]) *hypostatica* hier nicht im technischen Sinn der *unio hypostatica* κατ' ἐξοχήν genommen, der Inkarnation, sondern im allgemeinen von „personhaft".

[47]) IV 40,1 (PG 7,1112 C); Harvey IV 65; von Gott heißt es da: ἐπὶ τοὺς μετανοοῦντας καὶ ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν ποιῶν εἰρήνην καὶ φιλίαν, καὶ ἕνωσιν συντιθέμενος. Aus dem Wechsel der Verbalform geht klar hervor, daß die Einheit, in die Gott den Gläubigen aufnimmt, nicht von der Art des „Friedens" und der „Freundschaft" ist, sondern eine objektive, reale Bindung darstellt.

[48]) PG 7,1036 A; Harvey IV 34,6. [49]) A. a. O. 45 Anm. 2.

[50]) PG 7,930 A; Harvey III 18,1.

[51]) IV 31,2 (PG 7,1070 A); Harvey IV 48,2.

seinem Leibe als einem Tempel Gottes, in dem Gott wohnt[52]), — ganz wie Paulus. Nach IV 22,1[53]) besteht das Ziel der Gläubigen darin, *ut in vitam veniant Dei.* Einmal, wenn nicht öfter, begegnet bei Irenäus der Ausdruck, der Mensch werde *particeps Dei*[54]). V 2.1 sagt Irenäus vom Sohn Gottes: *propterea benigne effudit semetipsum, ut nos colligeret in sinum Patris*[55]). Und IV 20,5 heißt es: "Ωσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτός, καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος[56]).

Aus dieser Verbindung mit dem Vater erfließen die höchsten Güter in der *communio* (*communicatio*, μετοχή, κοινωνία) *Dei* oder *quae est ad Deum. (Domino) effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis*[57]). „Christus hat den Menschen mit Gott verbunden... Wäre der Mensch nicht mit Gott verbunden worden, so wäre er nicht imstande gewesen, an der Unvergänglichkeit Anteil zu gewinnen" [58]). Diese *communio* bezeichnet bei Irenäus im allgemeinen jenes dynamische Verhältnis, kraft dessen der Mensch der göttlichen Güter teilhaftig wird, seines Lebens, seiner Herrlichkeit, besonders seiner Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit[59]). Die Verbindung mit Gott dem Vater ist somit nicht schlechthin das Letzte, sondern hat die höchste Vervollkommnung des Menschen als selbständiger Person im Gefolge. Diese Vervollkommnung macht den Gläubigen Gott ähnlich, bringt die in diesem Leben beginnende Verähnlichung zum Abschluß und stellt damit objektiv den Menschen in die Nähe Gottes[60]): in Gott seiend und mit ihm verähnlicht genießt er Gott.

II.

Die weitere Frage ist nun, wie sich Irenäus diese innere, reale Verbindung mit Gott dem Vater entstanden denkt. Wie zu erwarten ist, weist er hin auf den Sohn Gottes als den Menschgewordenen.

---

[52]) z. B. IV 30,3 (PG 7,1067 B); Harvey IV 46,3 — und V 6,2 (PG 7,1138 C); Harvey V 6.2.

[53]) PG 7,1046 B; Harvey IV 36,1.

[54]) IV 28,2 (PG 7,1062 A); Harvey IV 44,2.

[55]) PG 7,1124 B. [56]) PG 7,1035 B; Harvey IV 34,6.

[57]) V 1,1 (PG 7,1121 C); Harvey V 1,2.

[58]) III 18,7 (PG 7,937 AB); Harvey III 19,6: ἥνωσεν οὖν, καθὼς προέφαμεν, τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ ... Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας.

[59]) Vgl. etwa IV 38,3 (PG 7,1107 f); Harvey IV 63,2. Belegstellen finden sich gerade hiefür in großer Zahl.

[60]) Vgl. IV 38,3 (PG 7,1108 C; Harvey IV 63,2): ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.

Der Gläubige ist dazu ausersehen, geformt zu werden *secundum imaginem et similitudinem Dei*. Damit ist in erster Linie eine Verähnlichung und Angleichung an den Sohn Gottes gegeben. Bündig sagt Irenäus: *Qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse*[61]). Auf diesem Wege geht es zum Vater: *Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri*[62]). So wird der Gläubige ipso facto „mit dem unsichtbaren Vater verähnlicht“[63]). Auch die Verähnlichung mit dem Sohne ist nur die Wiederherstellung eines Vorzuges, der dem Menschen von Anfang an verliehen worden war[64]). Aus diesem Grund also müssen wir uns diese Abbildlichkeit als übernatürlich physisch denken. Von dem sie begleitenden moralischen Prozeß sittlicher Verähnlichung spricht Irenäus öfter; es genügt hier, darauf hingewiesen zu haben. Wie konkret er sich die objektive Verähnlichung denkt, geht daraus hervor, daß sogar die *caro* (von *homo* und *sanguis* unterschieden) daran teilnimmt[65]).

Ganz wie in bezug auf Gott den Vater heißt es nun auch in bezug auf den Sohn: *Nihil enim illi ante dedimus, neque desiderat aliquid a nobis quasi indigens; nos autem indigemus eius quae est ad eum communionis. Et propterea benigne effudit semetipsum, ut nos colligeret in sinum Patris*[66]). Wir bedürfen also der *communio ad Christum*[67]). Das menschgewordene Wort will die göttlichen Güter, die es für alle in seiner eigenen Menschheit erwirbt, an die Gläubigen weitergeben, *gloriam suam participari volens discipulis suis*[68]), *suum proprium bonum ostendens Dominus*[69]). Dieses *bonum* ist letztlich kein anderes als das Gottesleben, das ihm als dem *vivificans Verbum*[70]) und *Verbum incorruptionis*[71]) eigen ist. Eben des-

[61]) V proem. in fine (PG 7,1120 B).

[62]) V 16,2 (PG 7,1167 BC); Harvey V 16,1.

[63]) Ebd.: συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρί.

[64]) Ebd.: οὗ (scl. τοῦ Λόγου) κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει.

[65]) V 9,3 *caro a Spiritu possessa oblita quidem sui, qualitatem autem Spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei.* (PG 7,1145 B); Harvey V 9,2.

[66]) V 2,1 (PG 7,1124 AB).

[67]) V 1,1: *Domino ... ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente* (Harvey coni. κατατιθέντος — ἀνατιθέντος) *hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem quae est ad eum* (Harvey nach einer Hs *ad Deum*). PG 7,1121 CD; Harvey V 1,2. — Vgl. ebd. (Harvey V 1,1): *ut ... communionem habeamus cum ipso.*

[68]) IV 14,1 (PG 7,1010 C); Harvey IV 25,1.

[69]) IV 37,5 (PG 1102 C); Harvey IV 60,2.

[70]) V 8,3 (PG 1144 A); Harvey V 8,2.

wegen ist der Sohn Gottes das *antidotum vitae*[72]), zumal als Ersterstandener vom Tode, als *princeps vitae Dei*[73]). Daher sagt Irenäus auch vom Sohne Gottes wie von Gott dem Vater selbst: *aeternam vitam hominibus dat*[74]).

Auch hier wiederum bildet die Verbindung mit dem menschgewordenen Sohne Gottes die Brücke, auf der uns die göttlichen Güter, insbesondere das göttliche Leben übermittelt wird. *Verbum eius... resurrectionem donavit... Resurrectio autem ipse Dominus noster est*, nach Jo 11,25[75]). Also muß, wer die Auferstehung erlangen will, mit dem *Verbum Dei* verbunden sein. Daß dies des hl. Irenäus Gedanke ist, erhellt aus folgenden Stellen:

III 16,3: *Filius Dei, hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei*[76]).

III 19,1: Diejenigen, welche Jesu Gottheit leugnen, sind *nondum commixti Verbo Dei Patris*[77]).

An der gleichen Stelle lesen wir, teils in griechischer, teils in lateinischer Fassung: Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος (scl. ἐγένετο) ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν Λόγον χωρήσας[78]) καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ. *Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati*[79]). Der letzte Teil dieser Stelle zeigt zunächst einmal, daß es nach Irenäus unerläßlich ist, mit dem, der die Unsterblichkeit selber ist, aufs engste verbunden zu werden[80]). Ferner liegt dem hier ausgesprochenen Gedanken zugrunde, daß sich die Gottheit deshalb real physisch mit der Menschheit in Christo verbunden hat, damit aus dieser Menschheit die dieser vom Verbum zufließenden göttlichen Güter in die übrigen Glieder der Menschheit übergehen. Das alles deutet einhellig auf eine innigste, physische Verbindung der Menschen mit dem inkarnierten Wort Gottes hin.

Den gleichen Gedanken finden wir ausgesprochen in V 1,3: *Sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei adunitus*[81]) *antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem*[82]). Wie aus der Erwähnung des Hl. Geistes erhellt, ist hier nicht die Rede vom Erlösungswerk, sondern von der Art der Mitteilung der göttlichen Vollkommenheit an die Menschen. Dazu bedurfte es der physischen Verbindung des Sohnes

[71]) III 19,1 (PG 7,938 D); Harvey III 20,1 [72]) Ebd.

[73]) IV 24,1 (PG 7,1049 B); Harvey IV 38,1.

[74]) IV 23,2 (PG 7,1048 C); Harvey IV 37,2.

[75]) IV 5,2 (PG 7,984/5); Harvey IV 9,2.

[76]) PG 7,922 BC; Harvey III 17,2.

[77]) PG 7,938 C; Harvey III 20,1. *Commixtus* braucht Irenäus, nicht um eine wirkliche Vermischung anzuzeigen, sondern um die Innigkeit der Verbindung auszudrücken.

[78]) Lat.: *commixtus Verbo Dei.* [79]) PG 7,939 B.

[80]) Zu χωρήσας siehe oben S. 508f.; *commixtus* spricht für sich selbst.

[81]) Im Griech. wahrscheinlich ἑνωθείς, nicht mit Πνεῦμα θεοῦ, sondern mit Λόγος τοῦ Πατρός übereinstimmend; der Übersetzer verfuhr häufig sklavisch.

[82]) PG 7,1123 A.

und des Geistes Gottes mit der Menschheit — zunächst in Christo selbst. Den Menschen zur Vollkommenheit Gottes zu führen, ist nach Irenäus aber das allgemeine Ziel der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Daher müssen wir in diesen Worten notwendig auch die Art und Weise angegeben finden, wie der einzelne Mensch zu dieser Vollkommenheit gelangt — durch eine innere Verbindung mit dem Sohne Gottes. Daher sagt Irenäus anderswo:

V 9,4 (zu 1 Kor 15,50 *Quoniam caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt): Velut si dicat: Nolite errare; quoniam nisi Verbum Dei inhabitaverit, et Spiritus Patris fuerit in vobis, vane autem et prout evenit*[83]) *conversati fueritis*[84]).

Eine objektive, innere Verbindung mit dem Worte und Sohne Gottes ist mithin unbedingt erforderlich, damit der Gläubige Anteil an Christi Gütern gewinnt. Näherhin — das haben mehrere der angeführten Texte bereits ergeben — muß ein enger, realer Anschluß an Christi Menschheit erfolgen. Dieser Anschluß darf wohl als übernatürlich physisch bezeichnet werden, sonst könnte ihn Irenäus nicht ohne weiteres mit der Inkarnation des Sohnes Gottes in Parallele setzen. Es sei in diesem Zusammenhang auf die schon zitierte Stelle IV 33,4 hingewiesen: „Wie kann der Mensch eingehen in Gott, wenn Gott nicht (zuvor) eingegangen ist in den Menschen?“[85]). Mit derselben Leichtigkeit geht Irenäus allenthalben von der Inkarnation auf die Vereinigung der Gläubigen mit Gott und Christus über.

So sagt Irenäus IV 38,2:

„Gott war zwar vom Anfang an imstande, dem Menschen die Vollkommenheit zu geben, dieser aber als soeben geschaffen war außerstande, sie aufzunehmen oder in sich zu fassen oder festzuhalten. Darum hat sich auch der Sohn Gottes trotz seiner Vollkommenheit als Kind zu den Menschen herabgelassen, nicht um seiner selbst willen, sondern wegen des Kindheitszustandes der Menschheit, indem er auf diese Weise so erfaßbar wurde, wie eben der Mensch imstande war, ihn zu erfassen“[86]).

---

[83]) Harvey coni. τυχόντως.

[84]) PG 7,1147 B.

[85]) πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεὸν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον; (PG 7,1074 BC); Harvey IV 52,1. Die Übersetzung Hayds, Ausgewählte Schriften des hl. Irenäus (Bibliothek der Kirchenväter von Thalhofer). II 189: „Und wie wird der Mensch zu Gott kommen, wenn nicht Gott zum Menschen kam?“ ist um ein wesentliches zu matt; schon die alte lateinische Fassung hätte das zeigen können: *quomodo homo transiet in Deum* etc.

[86]) IV 38,2: Οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ, ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι, ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν. Καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίαζεν Υἱὸς τοῦ θεοῦ τέλειος ὢν τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτὸν, ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον οὕτω χωρούμενος, ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο (PG 7,1107 AB); Harvey IV 63,1.

Unter Vollkommenheit versteht Irenäus den Hl. Geist und die im Gefolge seiner Einwohnung mitgeteilten übernatürlichen Güter. Diese Vollkommenheit soll der Mensch in sich aufnehmen (χωρεῖν). Und das geschieht nach Irenäus dadurch, daß der Mensch den menschgewordenen Sohn Gottes in sich aufnimmt (χωρεῖν). Irenäus ersetzt also ohne weiteres das eine durch das andere, wobei er sich desselben Ausdrucks χωρεῖν bedient. Das läßt darauf schließen, daß es sich, wie bei der Aufnahme der Vollkommenheit, so auch bei der Aufnahme des menschgewordenen Sohnes Gottes um eine übernatürliche physische Verbindung handelt. Ganz dasselbe läßt sich sagen zum vorausgehenden Stück IV 38,1, wo die der Lehre von der Eucharistie entnommenen Ausdrücke deutlich auf die reale Verbindung des Menschen mit der Menschheit Christi und dadurch mit dem Worte Gottes selbst hinweisen.

V 1,3 sagt Irenäus:

Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam (d. h. sie glauben nicht daran, daß sich Gott mit dem Menschen verbinde), *sed in veteri generationis perseverantes fermento; neque intelligere volentes, quoniam Spiritus Sanctus advenit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam; quapropter et quod generatum est, sanctum est et filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius, et novam ostendit generationem* (Gleichsetzung der Inkarnation und der übernatürlichen Neugeburt der Gläubigen), *uti quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc haereditaremus vitam. Reprobant itaque hi commixtionem vini coelestis, et sola aqua secularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam* (zu ihrer aus Leib und Seele bestehenden Natur), *perseverantes autem in eo qui victus est Adam, et proiectus est de paradiso, non contemplantes, quoniam quemadmodum ab initio plasmatio nis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae unita plasmati* (dem Leib) *animavit hominem et animal rationabile ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem capientem perfectum Patrem*[88]).

So spricht nur, wer in der Verbindung der Gläubigen mit dem Menschgewordenen eine Verbindung von ähnlicher Realität und Innigkeit erkennt wie in der Verbindung des Wortes Gottes mit der Menschennatur in Christo. Beide kommen also darin überein, daß sie übernatürlich physisch sind.

Zum Verständnis einiger bereits angeführter Stellen aus Irenäus und auch des Folgenden sei hier kurz auf einen Hauptgedanken der Erlösungslehre des Kirchenvaters eingegangen. Wie weit erfaßt nach ihm die Erlösung den Menschen? Seine Ansicht über diese Frage gründet, wie er ausdrücklich sagt, in der überlieferten Lehre; die starke Betonung, die er dieser Frage gibt, ist veranlaßt

[88]) PG 7,1122—3.

durch die bekannte Irrlehre der Gnosis, wonach das Materielle im Menschen von der Errettung ausgeschlossen war.

V 20,1. Mit Berufung auf die allgemeine apostolische Lehre sagt Irenäus: „Der Pfad derer, die zur Kirche gehören, durchzieht die ganze Welt, da er von den Aposteln her eine feste Überlieferung besitzt, und läßt uns schauen, wie alle ein und denselben Glauben haben, indem alle... (Aufzählung von Dogmen) ...dasselbe Heil des ganzen Menschen, d. h. der Seele und des Leibes, erhoffen“ [89]).

V 1,2 heißt es dementsprechend: „Indem uns der Herr mit seinem eigenen Blute losgekauft hat und seine Seele für unsere Seelen, sein Fleisch für unser Fleisch dahingegeben hat...“ [90]). Die Erlösung unseres Fleisches ist so wesentlich für Gottes Plan, daß Irenäus anderswo [91]) sagt: *Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset; et si non haberet sanguis iustorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus* [92]), oder, wie er auch schreibt: *nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis eius est* etc. [93]).

Außerordentlich kräftig betont Irenäus, daß auch die *caro* der Unsterblichkeit und sogar der Wiedergeburt teilhaft werde. So gehen der letztzitierten Stelle die Worte voran: *Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem Dei contemnunt, et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis.* Er steht nicht an, Kol 1,21—22 ausdeutend zu sagen: *hoc est, quoniam iusta caro reconciliavit eam carnem, quae in peccato detinebatur, et in amicitiam adduxit Deo* [94]). *Reconciliatio* ist in dem Sinne zu nehmen, in dem es kurz darauf heißt: *Nunc autem per eam quae est ad se communicationem, reconciliavit Dominus hominem Deo Patri, reconcilians nos sibi per corpus carnis suae...*

Für den menschgewordenen Sohn Gottes bedeutet diese Erlösung unseres Fleisches, daß er auch in der sichtbaren Schöpfung den Primat innehat [95]).

---

[89]) V 20,1: *eandem salutem totius hominis, id est animae et corporis, sustinentibus* (PG 7,1177 B).

[90]) V 1,2: Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν (PG 7,1121 C).

[91]) V 14,1.

[92]) PG 7,1161 A.

[93]) V 2,1 (PG 7,1124 B).

[94]) V 14,2 (PG 7,1162 B).

[95]) III 16,6 (PG 7,926 A); Harvey III 17,6.

III.

Im bisher Gesagten dürften die Grundlagen skizziert sein, aus denen sich das Verständnis für die Eucharistielehre des hl. Irenäus gewinnen läßt. Einige Texte über die Eucharistie, obschon bekannt und nicht sehr kurz, müssen für den Zweck dieser Untersuchung vollständig angeführt werden. Nach Irenäus, das ist ihr Sinn, nährt Christi Fleisch und Blut das Fleisch und Blut der Gläubigen, verbindet sich also damit übernatürlich physisch und teilt der hinfälligen Menschennatur auf dem Weg über diese Verbindung Leben und Unsterblichkeit mit.

IV 18,5: „Wie können (die Irrlehrer) sagen, das Fleisch falle der Vernichtung anheim und habe keinen Anteil am Leben, das doch mit dem Fleisch des Herrn und seinem Blute genährt wird?... Wir bringen ihm nämlich dar, was ihm eigen ist[96]), und verkünden im Einklang damit die Verbindung von Fleisch und Geist[97]). Denn wie über das aus der Erde stammende Brot die Anrufung Gottes ergeht, so daß es nicht mehr gemeines Brot ist, sondern Eucharistie, aus zwei Elementen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber durch den Empfang der Eucharistie nicht mehr der Vernichtung preisgegeben, sondern haben die Hoffnung auf die ewig währende Auferstehung“[98]). D'Alès[99]) hebt nach dem Vorgehen Struckmanns aus diesem Text eine Reihe parallel angeordneter Ausdrücke heraus, die für das Verständnis von großer Wichtigkeit sind; sie folgt hier in etwas erweiterter Form:

---

[96]) τὰ ἴδια bedeutet, wie aus V 2,1 (PG 7,1124 A) mit aller Klarheit hervorgeht, seine Menschheit mit Fleisch und Blut; sie bildet unsere Opfergabe.

[97]) So nach dem Lateinischen: *congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et Spiritus*. Die im griech. Text eingeklammerten Wörter sind, nach dem Lateinischen zu schließen, Zutaten, von Grabe und Harvey als solche bezeichnet. Die Textänderungen Struckmanns, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 12, 1905) S. 67 f.: ἐμμελῶς κοινωνικοῖς ἀνάστασιν καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος, sind scharfsinnig, aber nicht befriedigend. M. W. spricht Irenäus nirgends davon, was den „Kultgenossen“ gepredigt wird, noch lehrt er die Auferstehung „des Fleisches und des Geistes“, mag auch Justin von der ἀνάστασις αἰώνιος ψυχῆς (nicht πνεύματος!) τε καὶ σώματος sprechen. Umso häufiger kommt Irenäus auf die Einheit aus Fleisch und dem Hl. Geist zu sprechen, sowohl in Christus wie in den Gläubigen.

[98]) IV 18,5: Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; ... προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες (καὶ ὁμολογοῦντες) σαρκὸς καὶ πνεύματος (ἔγερσιν). Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν (coni. ἐπίκλησιν) τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκεία, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα (PG 7,1027—29); Harvey IV 31,4.

[99]) A. d'Alès S. J., La Doctrine eucharistique de Saint Irénée: Recherches de Science Religieuse 13 (1923) 45 f.

ὡς γάρ	οὕτως
(ὁ) ἀπὸ (τῆς) γῆς ἄρτος	καὶ τὰ σώματα ἡμῶν
προσλαμβανόμενος (od. προσλαβόμενος)	μεταλαμβάνοντα
τὴν ἔκκλησιν (ἐπίκλησιν) τοῦ θεοῦ	τῆς εὐχαριστίας
οὐκέτι	μηκέτι
κοινὸς ἄρτος ἐστίν	εἶναι φθαρτά
ἀλλ' εὐχαριστία	. . . . .
ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκεῖα	. . . . .
ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου	. . . . .
. . . . .	τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα

Der Hauptgedanke des hl. Irenäus ist der: Die Eucharistie ist ein Sinnbild dessen, der die Eucharistie empfängt; in dieser Symbolik kommt die Unvergänglichkeit unseres Fleisches zum Ausdruck. Hat Irenäus auch die Parallele zwischen dem Symbol und der Sache nicht ganz durchgeführt, so sind doch die notwendigen Ergänzungen unschwer zu finden. Dem Gegensatz bei der Eucharistie οὐκέτι... ἀλλά muß auf Seite des menschlichen Leibes entsprechen μηκέτι... ἀλλά, etwa in der Form μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, ἀλλ' ἄφθαρτα. Ferner dürfte die Beschreibung der Eucharistie ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκεῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου hergesetzt sein um der Sachhälfte willen. Wieso macht die Eucharistie den Menschenleib unvergänglich? Weil sie unser Fleisch und Blut nährt, wie im Anfang der Stelle gesagt ist, weil sie sich also mit dem Leib des Empfangenden verbindet, so daß auch dieser nunmehr ἐκ δύο πραγμάτων besteht, einem ἐπίγειον und einem οὐράνιον. Das irdische Element ist der der Erde entstammende Leib, das himmlische die Eucharistie d. h. Jesu Fleisch und Blut, wodurch das irdische unsterblich gemacht wird und somit „die Hoffnung auf die ewig währende Auferstehung besitzt". Daß unser Fleisch und Blut mit dem Fleisch und Blut des Erlösers genährt werde, drückt eine Analogie zwischen etwas Natürlichem und etwas Übernatürlichem aus. Das Tertium comparationis ist die Verbindung des Göttlichen mit dem Irdischen, auf der Bildseite zunächst des verklärten Menschen Christus mit dem Brot, dann aber auch der Gottheit mit der Menschheit in Christo, auf der Sachhälfte die Verbindung des verklärten Christus mit dem Menschen, der die Eucharistie empfängt. In diesem zweiten Teil der Analogie ist es, wie der Ausdruck „ernähren" und die angedeutete Wirkung nahelegen, besonders abgesehen auf die Innigkeit, Festigkeit und organische Lebendigkeit. Wie ernst es Irenäus mit dieser Metapher ist, beweist ihre Wiederholung in anderen, unten anzuführenden Texten, sowie auch der Umstand, daß sich Irenäus nicht bemüßigt fühlt, eine Erklärung beizufügen. Sie muß also im größtmöglichen Ausmaß von Gleichheit auf das

übernatürliche Verhältnis zwischen Christus und dem Gläubigen angewendet werden. Daher ist man vollauf berechtigt, die Verbindung des Leibes des Herrn mit unserm Leib im Sinne des hl. Irenäus als dauernd und real, letzteres im Sinne von übernatürlich physisch, zu erklären, so daß unser Leib mit dem Leib Christi unmittelbar zu einer lebendigen, physischen Einheit wird. Wollte man von einer solchen übernatürlich physischen Verbindung der Menschheit des Herrn mit dem Kommunizierenden absehen und nur zulassen, daß Christus die kurze Spanne Zeit gegenwärtig sei, solange die Species dauern, so würde man dem Beweisgang des hl. Irenäus das Rückgrat ausbrechen; die Parallele zwischen der Eucharistie und dem Gläubigen verlangt nämlich, daß der Gläubige aus einem bloßen Menschen zu einem Menschen mit einem himmlischen Lebenselement werde, so wie das Brot durch die Wandlung zur Eucharistie wird mit einem irdischen und einem himmlischen Element (darüber nachstehend). Dieses himmlische Element hebt den Menschen hinein ins Leben der Auferstehung, verleiht also aus sich Leben, und wird eben deshalb von Irenäus mit der Speise in Parallele gesetzt. Wollte er nicht eine reale, physische Einheit ausdrücken, so würde er seine eigenen Ausdrücke Lügen strafen.

Diese Erklärung würde freilich beeinträchtigt, wenn Irenäus, wie d'Alès meint, die Ernährung unseres Leibes den Spezies zuschriebe[100]): *Par ailleurs, Irénée ne méconnaît pas la réalité de ces apparences sensibles, requises pour le sacrement, et leur assigne une opération propre dans l'ordre des corps. Elles nourrissent corporellement, et le Christ vivifie spirituellement.* Und doch sagt Irenäus ausdrücklich, und wiederholt es mehrfach, daß das Fleisch und das Blut, daß der Leib Christi unsere Leiber, unser Fleisch und Blut nährt. D'Alès hat hier den Gedanken des Lyoner Bischofs wohl schwerlich ganz erfaßt. D'Alès könnte mit andern freilich auch noch geltend machen, das irdische Element der Eucharistie sei nichts anderes als „das von der Erde stammende Brot", wenigstens in seinen fortdauernden äußeren Gestalten, das himmlische der ganz vergeistigte Christus[101]). Er sagt aber nach der Aufzählung der Begriffspaare: *Le soin qu'il prend d'exclure l'idée d'un corps du Christ tout spirituel et invisible, selon le docétisme gnostique, n'est qu'un indice de son attention constante aux réalités matérielles, dans la doctrine de l'Eucharistie*[102]). Das gibt die Gedanken des Kirchenvaters trefflich wieder; nur muß man sie auch bei der Erklärung unserer Stelle vor Augen haben, um ihren Sinn zu treffen,

[100]) A. a. O. 39.
[101]) A. a. O. 37—39.
[102]) S. 46.

und das dürften Massuet, Batiffol usw. vollkommener getan haben, als d'Alès und die von ihm[103]) aufgezählten Autoren. Wenn man nur den ersten Teil von IV 18,4 vor Augen hat und übersieht, daß auch der Ausdruck ἐκ δύο πραγμάτων ... οὐρανίου als weiterer Vergleichspunkt mit der Sachhälfte gedacht ist, so wird man freilich geneigt sein, im irdischen Element die Species zu sehen; berücksichtigt man dagegen alle Äußerungen des hl. Irenäus, so wird diese Interpretation äußerst unwahrscheinlich deshalb, weil die Species bei Irenäus gar keine Rolle spielen (er leugnet sie nicht), und auch deshalb, weil, wie d'Alès richtig bemerkt, für Irenäus eben gerade die Verbindung des Göttlichen mit dem Materiellen in Christus allzeit im Blickpunkt stand. Wir werden somit in der die Eucharistie betreffenden Gedankenreihe ein leichtes Vorwärtsschreiten des Gedankens annehmen müssen: so wie Irenäus die Eucharistie erwähnt und sie als Symbol der Verbindung der Gläubigen mit Christus hinstellt, schaut er im Geiste auf die in Christus vollzogene Einheit des Verbums als des himmlischen Elementes mit der Menschheit Christi, näherhin mit seinem Leibe, als dem irdischen Element, und sieht darin die volle Parallelität, auf die er hinstrebt. Durch die Eucharistie werden auch wir eine Einheit aus einem irdischen und einem himmlischen Element, ähnlich wie Christus.

Den Übergang vom Brot, das der Erde entstammt, in seinen Leib als das irdische Element in Christus drückt auch folgende Stelle aus: *Quomodo autem iuste* (d. h. ohne seinen Vater zu beleidigen, den guten Gott Marcions) *Dominus, si alterius patris existit* (als die Materie, die vom bösen Demiurgen stammt), *huius conditionis*[104]), *quae est secundum nos, accipiens panem suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis*[105]) *suum sanguinem confirmavit?*[106]). Die ganze Vis argumenti liegt darin, daß nach Irenäus auch der Leib und das Blut Christi, das der vom guten Gott herkommende „Herr" als sein eigen bezeichnete, von der Erde, aus der sichtbaren, materiellen Welt stammt wie das Brot vor der Konsekration. Der oben postulierte Gedankenfortschritt ist daher dem hl. Irenäus gemäß[107]).

V 2,2—3: „Da wir seine Glieder sind und aus dem Geschaffenen unsere Nahrung ziehen, er selbst aber das Geschaffene uns darreicht, indem er seine Sonne aufgehen und regnen läßt wie er will — so hat er den aus dem Geschaffenen stammenden Kelch offen als sein eigenes Blut erklärt, mit dem er unser Blut durchmengt, und das aus dem Geschaffenen stammende Brot als sei-

[103]) S. 34 f.
[104]) Wohl für ταύτης τῆς κτίσεως.
[105]) Harvey coni. τὸ κρᾶμα τοῦ ποτηρίου.
[106]) IV 33,2 (PG 7,1073 B); Harvey IV 51,1.
[107]) Vgl. IV 17,5 (PG 7,1023 C); Harvey IV 29,5.

nen eigenen Leib verbürgt, mit dem er unsere Leiber kräftigt. Wenn also der gemischte Kelch und das, was Brot geworden, das Wort Gottes aufnimmt[108]), und die Eucharistie Leib Christi wird[109]), und davon die Substanz unseres Fleisches Kräftigung und Bestand erhält — wie kann man da sagen, das Fleisch sei unfähig zur Aufnahme der Gabe Gottes, nämlich des ewigen Lebens, da es doch vom Leib und Blut des Herrn genährt wird und sein Glied ist?"

„Sagt doch der selige Paulus im Epheserbrief: ‚Wir sind Glieder des Leibes, aus seinem Fleisch und seinem Gebeine'. Das sagt er nicht von irgend einem vergeistigten und unsichtbaren Menschen; denn ein Geistwesen hat weder Gebein noch Fleisch; das sagt er vielmehr von der wirklichen Menschenart, die aus Fleisch und Nerven und Gebein besteht. Diese wird sowohl mit seinem Kelch, der sein Blut ist, genährt, wie auch mit dem Brot, das sein Leib ist, gekräftigt" [110]).

Den Beweispunkt des hl. Irenäus bildet die Fähigkeit des physischen, materiellen Leibes des Menschen, das ewige Leben zu empfangen. Hiefür entnimmt er das Argument der Natur und Beschaffenheit der Eucharistie. Der Mensch ist seinem Leibe nach materiell und bedarf materieller Nahrungszufuhr, die Gott und der „Herr" als Gottes ewiges Wort, ihm geben. In die nämliche Linie materieller Nahrung hat nun aber der Herr auch sein eigenes Fleisch und Blut in der Eucharistie gestellt, selbstredend in ganz übernatürlicher Art. Das ergibt sich nach Irenäus unleugbar aus der Tatsache der Verwandlung des materiellen Brotes in die Eucharistie. Dadurch erweist sich der Sohn Gottes — dieser Gedanke ist nicht ausgesprochen — eben als in der hypostatischen Union mit der Materie verbunden. In dieser Verbindung nährt er in der Euchari-

---

[108]) Hier ist wohl nicht das Verbum Dei, sondern das aus Jesu Mund stammende Verwandlungswort gemeint.

[109]) Lat.: *et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi.*

[110]) V 2,2—3: Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμεν, καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν ἡμῖν αὐτὸς παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καὶ βρέχων καθὼς βούλεται — τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα. Ὅπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις — πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσιν τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;

Καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ· ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, οὐ περὶ πνευματικοῦ τινος καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα· τὸ γὰρ πνεῦμα οὔτε ὀστέα οὔτε σάρκα ἔχει· ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας, τῆς ἐκ σαρκὸς καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστώσης· ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὅ ἐστιν τὸ αἷμα αὐτοῦ, τρέφεται, καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστιν τὸ σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται (PG 7,1125—1127); Harvey V 2,2.

stie unsere Leiber, und so werden auch sie mit dem Sohne Gottes verbunden und des ihm eigenen göttlichen Lebens teilhaftig, um es als ewiges Leben ewig zu besitzen. Die Verwandtschaft dieses Beweisganges mit der oben behandelten Stelle IV 18,5 ist unverkennbar. Ganz besonders sei hier auf die Ausdrücke hingewiesen, die die Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit dem Leib und Blut des Gläubigen betreffen. Τρέφεσθαι wird umschrieben durch τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα, ἐκ τούτων (dem Leib Christi in der Eucharistie) αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις. Nicht eine Spur von Abschwächung des Bildes von der Nahrung; im Gegenteil preßt Irenäus förmlich die Analogie, so zwar, daß er auch die Folgerung daraus zieht: wir sind Glieder Christi. Er denkt sich also eine derartige Verbindung der Menschheit Christi mit den Gläubigen, wie sie nur das Bild von der irdisch materiellen Ernährung irgendwie dem menschlichen Verständnis nahezubringen vermag. Es ist daher nicht zuviel gesagt, wenn man hier von einer übernatürlich physischen Verbindung redet, in der der verklärte Leib des Herrn und der Leib des Christen in einen unmittelbaren, realen, lebendigen Zusammenhang gebracht werden.

Hiezu paßt gut die Deutung, die Irenäus dem Paulusworte gibt. Der Leib des Herrn sowohl wie der unsere — das wird eigens betont — besteht aus materiellem Fleisch, Nerven und Gebein. Beide, der Leib Christi und der Leib des Gläubigen, sind zu einer Einheit zusammengeschlossen, wodurch des Gläubigen Fleisch und Gebein zum Fleisch und Gebein Christi wird. Das geschieht, indem der Gläubige dem Leibe nach mit dem lebenspendenden Fleisch und Blut Christi verbunden wird und verbunden bleibt; so besitzt auch der Leib des Gläubigen göttliches Leben. Auch hier wiederum macht erst eine übernatürlich physische Verbindung des Leibes des Gläubigen mit dem Leib Christi erklärlich, wieso unser Leib — nach Analogie mit dem natürlichen Vorgang der Ernährung — aus dem des göttlichen Lebens vollen Leibe des Herrn das ewige, göttliche Leben empfangen kann. Die Selbstverständlichkeit, mit der Irenäus diese Analogie auf das übernatürliche Verhältnis zwischen Christus und den Gläubigen anwendet, zwingt zu dieser Annahme, umsomehr, als Irenäus sonst nicht ermangelt, mit *id est* Erklärungen beizufügen, wenn er seine Worte anders meint als sie klingen[111]) oder doch der Erklärung für bedürftig hält.

Den Weg der göttlichen Mitteilung, wie ihn Irenäus denkt

[111]) Mehrere der bisher angeführten Texte zeigen dies. Im IV. Buch findet sich diese erklärende Formel etwa zwei Dutzend mal. Vgl. V 2,3; V 3,3; 6,1 usw.

und lehrt, beleuchtet IV 20,2: Das Wort Gottes hat alle Macht erhalten bei der Menschwerdung, *ut in carnem Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne eius rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine*[112]). Das Licht, die lebenspendende Herrlichkeit des Vaters, von Ewigkeit seinem eingebornen Sohne mitgeteilt, wird durch die Inkarnation zum Anteil und Besitz auch seiner Menschheit und seines Leibes; sein Fleisch wird „strahlend", d. h. befähigt, dieses göttliche Licht auszustrahlen und mitzuteilen. Sobald des Menschen Leib zur realen, übernatürlich physischen Verbindung mit Christi Fleisch gelangt — analog der übernatürlich physischen Vereinigung dieses Fleisches mit dem Sohne Gottes — wird auch der Leib des Gläubigen vom Fleische Christi her teilhaft des göttlichen Lichtes und Lebens.

Häretische Bestrebungen richteten sich von jeher gegen eine so innige Verbindung Gottes mit der Materie. Daß der Sohn Gottes sogar mit dem Fleisch und mit dem Blut Christi hypostatisch geeint ist, war für die Gnostiker unerträglich; gegen sie schrieb Irenäus sein Werk. Daß unser Fleisch mit dem himmlischen und verklärten Leibe Christi in wirklicher Verbindung genährt werde, erklärten die Protestanten als *impium;* dementsprechend versuchte man Irenäus umzudeuten[113]). Aber wer vorurteilsfrei an die Schriften des hl. Irenäus herantritt und den Worten ihre Tragweite beläßt, zumal bei der großen Zahl von sinnverwandten Äußerungen, kann nicht verkennen, daß nach Irenäus tatsächlich die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der *unio hypostatica* eine gewisse Fortsetzung erfährt in der Einheit zwischen dem Gläubigen und Christus, indem diese ebenfalls übernatürlich physisch, wenn auch nicht eine substantielle, hypostatische Verbindung ist. Daher umschreibt Batiffol den zuletzt behandelten Text V 2,2—3 ganz richtig: *Pour Irénée notre chair est nourrie réellement* (selbstverständlich übernatürlich) *par le corps et le sang du Christ: le sang du Christ s'ajoute à notre sang, la chair du Christ engraisse notre chair; l'eucharistie s'assimile physiquement à la substance de notre corps*[114]). Die letzte Bemerkung ist so zu verstehen, daß durch die lebensvolle Verbindung unsern Leibern das göttliche Leben aus Christus zuströmt.

V 2,3 ist auch im weiteren Wortlaut bemerkenswert.

„Wie das Holz des Weinstocks in die Erde gesenkt, zu seiner Zeit Frucht bringt und das Weizenkorn, in die Erde gefallen und aufgelöst, durch den Gottes-

[112]) PG 7,1033 B; Harvey IV 34,2.

[113]) Vgl. R. Massuet O. S. B. in PG 7,346 *f.*

[114]) P. Batiffol, Etudes d'Histoire et de Théologie positive. Deuxième Série (1905) 161.

geist, der alles umfaßt, mannigfaltig aufgeht, dann durch Gottes Weisheit in den Gebrauch der Menschen gelangt, und nun, indem es das Wort Gottes empfängt, zur Eucharistie wird, das heißt zum Leib und Blut Christi — so werden auch unsere mit ihr (der Eucharistie) genährten Leiber, einmal in die Erde gelegt und aufgelöst, zu gegebener Zeit auferstehen, indem ihnen das Wort Gottes die Auferstehung verleiht zur Verherrlichung (dessen, der) Gott und Vater (ist), der tatsächlich das Sterbliche mit der Unsterblichkeit umgibt, dem Vergänglichen die Unvergänglichkeit schenkt; denn die Kraft Gottes vollendet sich in der Schwachheit" [115]).

Die Symbolik ist hier etwas verschieden von jener der vorigen Stelle, aber mit ihr verwandt, und deutet auf die nämlichen Grundgedanken hin. Die Parallele zeigt auf der einen Seite Rebe und Weizenkorn, ihr Eingesenktwerden in die Erde und die Auflösung des letzteren, ihre Umwandlung in die Eucharistie bei ihrem Aufsprossen aus der Erde (hier „hinkt" der Vergleich etwas); dem entspricht auf der Gegenseite unser Leib, sein Tod und sein Begrabenwerden, sein Auferstehen zu ewigem göttlichen Leben [116]). Dazu kommen noch zwei wichtige Züge: die Verwandlung des Weizens und Weines in die Eucharistie geschieht durch die Weisheit Gottes, d. h. der mit dem Vater in der Schöpfung tätige Sohn Gottes führt den Weizen und die Rebenfrucht in den Gebrauch des Menschen über, und durch das aus Gottes (des Herrn) Mund stammende Wort der Verwandlung werden sie zur Eucharistie; so verleiht auch das Wort Gottes, hier wohl der ewige Sohn, dem Menschen die Auferstehung und das Leben. Außerdem ist es die allesdurchdringende Kraft des Geistes Gottes als des göttlichen Lebensodems, der das Aufsprossen aus der Erde bewirkt; beim Menschen ist es auch eine göttliche Kraft, die die Auferweckung trotz des Todes und der Verwesung grundlegt: der Leib und das Blut Christi, das unsere Leiber nährt und ihnen den Hl. Geist mitteilt. Irenäus hält also an der Lebensverbindung unseres Leibes mit dem vergöttlichten Fleisch und Blut Christi fest ungeachtet des Todes und der Ver-

[115]) Καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησεν, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθεὶς πολλοστὸς ἐγέρθη διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ θεοῦ, τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα· ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώποις, καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶν σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ — οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ τιθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ, ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ Λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν θεοῦ καὶ Πατρός· ὄντως τῷ θνητῷ τὴν ἀθανασίαν περιποιεῖ, καὶ τῷ φθαρτῷ τὴν ἀφθαρσίαν προχαρίζεται, ὅτι δύναμις τοῦ θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται (PG 7,1127 AB).

[116]) Der Text fährt weiter: ἵνα μὴ ὡς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἔχοντες τὴν ζωὴν φυσηθῶμεν.

wesung, der unser Leib anheimfallen muß. Das bildet für Irenäus keine Gegeninstanz gegen die übernatürliche reale Verbindung der Gläubigen mit Christus.

Indem so Irenäus das Verhältnis des Gläubigen zu Christus als eine physische Einheit auffaßte, mußte er fast notgedrungen auf die Vorstellung des Neuen Testamentes von der Eingliederung der Gläubigen in Christus, auf ihre Verbindung mit ihm zu einem großen übernatürlichen Organismus stoßen. Tatsächlich tritt diese Auffassung bei Irenäus mehrfach hervor, so in der oben behandelten Stelle V 2,2—3. Daß wir Christi Glieder sind, wird zweimal erwähnt; das zweitemal führt es den Kirchenvater zur Ausdeutung von Eph 5,30 mit der aus der Vulgata bekannten westlichen Lesart ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. Nach dem Zeugenbefund ist sie sekundär; aber gerade daß sie Irenäus kennt und hochschätzt, ist ein Fingerzeig, wie real weite Kreise der Kirche vom zweiten Jahrhundert ab, besonders in Rom und in Gegenden, die von Rom aus ihr Evangelium erhalten hatten, von der Verbundenheit der Gläubigen mit Christus dachten. Irenäus versteht die Ausdrücke, die er für paulinisch hält, ohne Abschwächung und Umdeutung. In der Lebensverbindung unseres Leibes und seiner Glieder und Bestandteile mit den vergöttlichten Leib des Herrn sieht er echt katholisches Glaubensgut, dessen er sich zur Verteidigung der Wahrheit gegen die spiritualisierenden Irrlehrer seiner Zeit bedient.

V 6,2 zeigt dieselbe Auffassung:

Unde et templum Dei plasma (d. h. den Leib) *esse ait* ... (1 Kor 3,16) *manifeste templum corpus dicens in quo habitat Spiritus. Quemadmodum et Dominus de se ait* ... (Jo 2,19. 21). *Et non tantum templum, sed et templum Christi scit corpora nostra, Corinthiis dicens sic: „Nescitis, quoniam corpora vestra membra Christi sunt? Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis?“ Non de alio quodam homine spirituli dicens haec; non enim ille complectitur meretricem, sed corpus nostrum, id est caro, quae cum sanctimonia perseverat et munditia, membra dixit esse Christi; quando autem complectitur meretricem, membra fieri meretricis. Et propter hoc dixit: „Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.“ Templum igitur Dei, in quo Spiritus inhabitat Patris, et membra Christi non participare salutem, sed in perditionem redigi dicere, quomodo non maximae est blasphemiae?*[117]).

Die beigefügte Deutung läßt keinen Zweifel darüber bestehen, wie Irenäus den Apostel versteht. Gleichzeitig erhellt übrigens aus dieser Stelle, wie fern Irenäus trotz seines Glaubens an eine reale, physische Einheit mit Christus jedem Libertinismus steht, wie wenig nach ihm der Leib des Gläubigen jenseits von Gut und Böse ist;

[117]) PG 7,1138—9.

trotz dieser Verbindung mit Christus muß der Gläubige Heiligkeit und Reinheit erstreben und sich erhalten. Die Verbindung hebt den Kampf gegen das eigene Fleisch nicht auf[118]).

Wie vertraut Irenäus der Gedanke vom mystischen Leibe Christi war, beweist die Tatsache, daß er da und dort ohne ersichtliche Ursache auftaucht[119]); er war dem Kirchenvater stets zur Hand.

Wer mit Christus zusammengeschlossen ist zu einem mystischen Leib, der nimmt notwendig an seinen Schicksalen teil. Die Verfolgungen bis in den Tod *in Abel quidem praemeditabantur, a prophetis vero praeconabantur, in Domino autem perficiebantur, et in nobis autem idipsum est, consequente corpore suum caput*[120]). Hierin beruht aber zugleich auch die Gewähr unserer Auferstehung:

III 19,3: Der Sohn Gottes kam auf die Erde, um das verlorene Schäflein zu suchen, *quod quidem erat proprium ipsius plasma, et ascendere in altitudinem, offerentem et commendantem Patri eum hominem qui fuerat inventus, primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens; ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis qui invenitur in vita, impleto tempore condemnationis eius, quae erat propter inobedientiam, resurgat, per compagines et coniunctiones coalescens et confirmatum augmento Dei, unoquoque membrorum habente propriam et aptam in corpore positionem. Multae enim mansiones apud Patrem, quoniam et multa membra in corpore*[121]).

Zuerst sind wir alle ideell mit Christus verbunden und in ihm dem Vater dargebracht, dann erst folgt die reale Verbindung mit dem Menschgewordenen und mit dem Vater, die in unserer eigenen Auferstehung ihre Vollendung empfängt. Auch hier sehen wir, wie Irenäus den Worten des Apostels (Eph 4,16), auf die er anspielt, ihren vollen realen Sinn beläßt. Aber auch Irenäus anerkennt bei aller Innigkeit und Realität der Verbindung im Corpus Christi mysticum, die persönliche Selbständigkeit der Gläubigen, wie die letzten Worte des Zitates erkennen lassen[122]).

Die Verbindung des Gläubigen mit Christus ist also die denkbar innigste; die Äußerungen des hl. Irenäus lassen keinen Zweifel übrig, daß er sie als übernatürlich physisch betrachtete, eine Verbindung, die beiderseits auch den materiellen Körper betrifft, unbeschadet der Tatsache, daß der Gläubige den seinen einst im Tode verliert und der Auflösung überlassen muß. Diese Einheit findet ihr Analogon in der Einheit zwischen Leib und Gliedern, ist also, soweit die Übernatur dies gestattet, gleichfalls als orga-

[118]) Vgl. z. B. V 9,3 (PG 7,1145—6); IV 39,2 (PG 7,1110 CD); Harvey IV 64,2.
[119]) IV 20,8; IV 33,10.
[120]) IV 34,4 (PG 7,1086 BC); Harvey IV 56,4.
[121]) PG 7,941 BC; Harvey III 20,3.
[122]) Zur Verbindung der Gläubigen untereinander siehe III 17,2 unten Anm. 138.

nisch zu betrachten. Damit ist zugleich ausgesprochen — und es wird durch viele Wendungen des hl. Irenäus bestätigt — daß die beiden Verbindungsgrößen nicht gleichwertig sind, darum auch nicht zu einem neuen Dritten zusammengefügt werden. Das Überragende, Bestimmende ist bei Irenäus immer Christus; es ist eine Verbindung mit ihm, ein Aufgenommensein in seine verherrlichte Menschheit. Wie Paulus, kennt und verwertet auch Irenäus das Bild und Verhältnis vom Tempel und dem in ihm wohnenden Gott. Nach V 6,2 sind unsere Leiber Tempel Christi. Verhindert diese Analogie jede Verschmelzung des Gläubigen mit Christus, so tut die enge Verbindung der Analogie vom Tempel mit der Analogie vom Organismus doch den Dienst, daß sie beweist, daß die Einheit des Gläubigen mit Christus nicht als bloß lokale oder quasi-lokale Gegenwart beider aufgefaßt werden kann; vielmehr geht sie darüber hinaus und stellt eine innere, eine physische Verbindung dar, die freilich ganz und gar übernatürlich und darum unserem völligen Begreifen und besonders unserer Phantasie unzugänglich ist.

IV.

Um das Wesen der Einheit mit Christus besser zu erfassen, ist es von Nutzen, sich auch die Stellung zu vergegenwärtigen, die der Gläubige nach Irenäus zum Hl. Geist einnimmt. Die Mitteilung des Lebens der Unsterblichkeit, das dem Gläubigen aus Christus zuströmt, ist ganz wesentlich mit der Mitteilung des Hl. Geistes verbunden.

Der Hl. Geist ist zunächst die eigentliche *communicatio Christi*, das, was wir mit Christus, aus ihm und an ihm gemeinsam haben; *communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus* sagt Irenäus III 24,1[123]). Christus selbst ist des Hl. Geistes voll[124]). Und zwar ist auch Christi Menschheit und selbst sein Leib des Hl. Geistes teilhaftig, von ihm erfüllt; daher lernt der Hl. Geist in Christo *habitare in plasmate Dei*, d. h. im menschlichen Leibe[125]).

[123]) PG 7,966 B; Harvey III 38,1.

[124]) III 18,3: *In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater unctus est vero Filius in Spiritu, qui est unctio, quemadmodum per Esaiam ait sermo ‚Spiritus Dei super me, propter quod unxit me', significans et unguentem Patrem, et unctum Filium, et unctionem qui est Spiritus.* Nach dem Zusammenhang ist vom Menschgewordenen die Rede (PG 7,934 B); Harvey III 19,3.

[125]) III 17,1: *Hunc enim promisit per prophetas effundere in novissimis temporibus super servos et ancillas, ut prophetent; unde et in Filium Dei filium hominis factum descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi* (PG 7,929 C); Harvey III 18,1.

So ist es denn Christus, der uns den Hl. Geist aus sich heraus verleiht: *Haec igitur in semetipsum recapitulatus est, adunans hominem Spiritui et Spiritum collocans in homine, ipse caput Spiritus factus est et Spiritum dans esse hominis caput; per illum enim videmus et audimus et loquimur*[126]). Oder wie es an einer früheren Stelle heißt *Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva quam praestat Dominus in se recte credentibus* etc.[127]). Diese Mitteilung geschieht nach Irenäus im Anschluß an Christus, in der realen Verbindung mit seinem heiligen Leibe. Aus dem Leibe Christi geht er auf die mit Christus real Verbundenen über, III 24,1: Der Geist ist Wahrheit. *Quapropter qui non participant eum, neque a mammillis matris* (d. Kirche) *nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem*[128]). Es handelt sich an dieser Stelle um eine logische Folge; die Teilnahme am Geist wäre in ordine reali nicht das Erstgegebene. Irenäus spielt auf Jo 7,38f. an[129]) und nimmt seine Ausdrücke in ihrem ganzen konkreten Gehalt: vom Leibe Christi geht der Hl. Geist aus in jene, die mit diesem Leibe in realer Verbindung stehen.

Erst durch die Geistmitteilung wird des Gläubigen Einheit mit Christus vollkommen, wird sie eine Einheit im göttlichen Leben. In und mit dem Hl. Geist erhält der Gläubige von Christus das Leben, *omnibus dans munus Spiritus vivificantis nos*[130]); *credentibus quidem ei fontem aquae in vitam aeternam dans*[131]). Der Hl. Geist heißt bei Irenäus *vita eorum qui percipiunt illum*[132]); *id quod salvat et format in vitam*[133]); *qui vivificat hominem*[134]), ὁ τῆς ἀθανασίας ἄρτος[135]), „Speise des Lebens"[136]) oder auch, wie in weiter oben angeführten Stellen, *potus saliens in vitam aeternam*[137]) und *aqua*

[126]) V 20,2 (PG 7,1178 C).

[127]) V 18,2 (PG 1173 A); Harvey V 18,1.

[128]) PG 7,966 C; Harvey III 38,1.

[129]) Jo 7,38: ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος.

[130]) IV 21,3 (PG 7,1046 A); Harvey IV 35,3.

[131]) IV 36,4 (PG 7,1093 A); Harvey IV 58,4.

[132]) V 7,1 (PG 7,1140 B).

[133]) V 9,1 (PG 7,1144 B); Massuet om. *in vitam*.

[134]) Ebd. und öfter.

[135]) IV 38,1 (PG 7,1106 A); Harvey IV 62.

[136]) ἐλάμβανον Πνεῦμα ἅγιον, ὃ ἐστιν βρῶμα ζωῆς. IV 38,2 (PG 7,1106 D) Harvey IV 63,1.

[137]) III 17,2 (PG 7,930 B); Harvey III 18,1.

quae de coelo est, jenes himmlische Wasser, das uns mit Christus und untereinander zur lebendigen Einheit formt[138]).

Ohne dieses Leben und den göttlichen Lebensgeist kennt Irenäus keine übernatürliche Vollkommenheit. Eine Belegstelle aus vielen mag genügen:

V 6,1: *Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero*[139]) *adaptans. Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam. Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei...*

Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum solum Spiritum intellegat, iam non spiritalis homo est, quod est tale, sed Spiritus hominis aut Spiritus Dei. Cum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritalis et perfectus homo factus est, et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit; imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum; sicut autem hic imperfectus est....

Commixtio autem et unitio horum omnium (nämlich *plasmationis carnis, animae, Spiritus) perfectum hominem efficit*[140]).

Mit dieser übernatürlichen ontologischen Vollkommenheit geht indes die sittliche Hand in Hand.

Quotquot autem timent Deum et credunt in adventum Filii eius, et per fidem constituunt in cordibus suis Spiritum Dei, hi tales iuste homines dicentur[141]), *et mundi et spiritales et viventes Deo, quia habent Spiritum Patris, qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei*[142]).

Erst durch diese Vollendung werden wir „Götter", d. h. gestaltet *secundum imaginem et similitudinem Dei*[143]), wie Irenäus das

---

[138]) *Unde et Dominus pollicitus est mittere se Paracletum, qui nos aptaret Deo. Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore neque unus panis, ita nec nos multi unum fieri in Christo poteramus sine aqua quae de coelo est... Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per Spiritum.* III 17,2 (PG 7, 930 A); Harvey III 18,1.

[139]) Wohl aus ἀκόλουθον τῷ παιδὶ αὐτοῦ in Anlehnung an Apg 4,27.

[140]) PG 7,1136—38.

[141]) Irenäus hat nur die übernatürliche Vollkommenheit im Auge; sagt er doch klar und eindeutig V 12,2: ἕτερόν ἐστιν πνοὴ ζωῆς, ἡ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον· καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν (PG 7,1152 A). Von einem anthropologischen Trichotomismus bei Irenäus kann daher keine Rede sein. Vgl. E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus (Kirchengesch. Studien II, 3 [1894]) 164 f.; A. d'Alès, La doctrine de l'Esprit en Saint Irenée: Rech. de Science Religieuse 14 (1924) 502 f.

[142]) V 9,2 (PG 7,1144 C); Harvey V 9,1.

[143]) IV 38,4 (PG 7,1109 B); Harvey IV 63,3.

Dii estis aus Ps 81,6 erläutert. Diese Stelle spielt übrigens bei ihm keine Rolle, wohl deshalb nicht, weil sie eine kräftige Umdeutung des Wortsinnes fordert und bei Irenäus auch erhält. So wird der Mensch also durch den Geist vollkommen; der Geist ist ihm darum nach Gottes Heilsplan notwendig. Der Geist erst macht die Gläubigen zu Gleichbildern des Sohnes und Abbildern des Vaters: *per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes*[144]).

Wie ist nun der Hl. Geist mit den Gläubigen verbunden? Nach den oben angeführten Stellen III 17,2; V 6,1 wird man sagen müssen, nach Irenäus verbinde sich der Geist zunächst mit der Seele des Menschen, aber dann im Verein mit ihr auch unmittelbar mit dem Leib. Auch das Fleisch des Menschen „besitzt den Hl. Geist". Dazu bemerkt freilich Irenäus tief und richtig:

V 9,3—4: „Da wir ohne Gottes Geist nicht selig werden können, so ermahnte uns der Apostel, durch Glauben und keuschen Wandel den Geist Gottes zu bewahren, damit wir nicht des göttlichen Geistes verlustig gehen und das Himmelreich missen; und er rief aus, das Fleisch aus sich mit dem Blute allein könne das Gottesreich nicht erben. Wenn man nämlich (ganz) wahr reden will, so ist das Fleisch nicht Erbe, sondern Erbschaft.... Darum will er, daß (das Fleisch) ein reiner Tempel sei, damit sich der Geist Gottes darin gefalle wie der Bräutigam in der Braut. Wie also die Braut den Bräutigam nicht zur Ehe nehmen, wohl aber vom Bräutigam zur Ehe genommen werden kann (so nach antikem Brauch), wenn der Bräutigam kommt und sie heimführt, so kann auch das Fleisch aus sich das Gottesreich nicht erben, wohl aber in das Gottesreich hineingeerbt werden. Es erbt nämlich der Lebende die Habe des Toten. Etwas anderes ist das Erben, etwas anderes das Geerbtwerden. Denn jener (der Erbe) geht voran, herrscht und verfügt über das Erbe ganz nach Belieben, das aber (was Erbschaft ist) ist (ihm) unterworfen, gehorcht und wird beherrscht von dem, der der Erbe ist. Was ist nun (in unserm Fall) das Lebende? Der Geist Gottes. Und was ist die Habe des Toten? Die in der Erde vermodernden Glieder des Menschen. Diese werden vom Geiste geerbt und ins Himmelreich hinübergenommen[145]).

---

[144]) III 17,3 (PG 7,930 D); Harvey III 18,2.

[145]) Ἐπεὶ ἄνευ Πνεύματος θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα, προτρεπόμενος ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ Πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἄμοιροι τοῦ θείου Πνεύματος γενόμενοι, ἀποτύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐβόησε μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα καθ' ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι (lat.: *non posse carnem solam et sanguinem*) βασιλείαν κληρονομῆσαι θεοῦ. Εἰ γὰρ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ κληρονομεῖ, ἀλλὰ κληρονομεῖται ἡ σάρξ ... *Et ideo mundum templum esse vult, ut delectetur Spiritus Dei in eo, quemadmodum sponsus ad sponsam.* ὡς οὖν ἡ νύμφη γαμῆσαι οὐ δύναται, γαμηθῆναι δὲ δύναται, ὅταν ἔλθῃ καὶ παραλήψηται αὐτὴν ὁ νυμφίος· οὕτω καὶ ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, κληρονομηθῆναι δὲ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ δύναται. Κληρονομεῖ γὰρ ὁ ζῶν τὰ τοῦ τετελευτηκότος. Καὶ ἕτερον μέν ἐστιν τὸ κληρονομεῖν, ἕτερον δὲ κληρονομεῖσθαι. Ὁ μὲν γὰρ ἀφηγεῖται καὶ κυριεύει

Mit dieser Ausführung stellt Irenäus Fleisch und Geist ins rechte Licht: Der Überragende, eigentlich Besitzende in dieser Verbindung ist der Hl. Geist, der seiner Natur nach Leben ist, nicht der Mensch. Der Mensch ist vielmehr ein Tempel des Geistes und zwar auch seinem Fleische nach, wie Irenäus ausdrücklich zu 1 Kor 3,16 bemerkt[146]). Wie soll man sich nun die Stellung des Hl. Geistes im Menschen nach der Lehre des hl. Irenäus des näheren vorstellen? D'Alès[147]) umschreibt sie treffend *comme une forme surnaturelle qui remplit, dans l'ordre surnaturel, un rôle semblable à celui que l'âme remplit dans l'ordre naturel.* Die Ausdrücke, mit denen Irenäus die Verbindung des Geistes mit dem Menschen beschreibt, sind ebenso kräftig wie die für die *unio hypostatica* in Christo gebrauchten. Der Hl. Geist ist Gegenstand der *participatio*[148]) und *communio*[149]); der Geist ist ferner *commixtus animae*[150]), *unitur plasmati* (dem Leib)[151]), ist *commixtus et unitus carni, hoc est plasmati suo*[152]). Irenäus spricht von einer *commixtio et unitio* von Geist und Mensch[153]), von einer *insertio Spiritus*[154]) und *infusio Spiritus*[155]). Was bedeuten diese Ausdrücke, die auf der Linie der Einigung ungleich stärker sind als das häufige *inhabitare?* D'Alès möchte diese Frage beantworten, indem er zwischen zwei Extremen wandelt[156]). Das eine ist die Ansicht Massuets, der in den Ausdrücken des Kirchenvaters nichts anderes zu finden vermag als *Spiritus Sancti gratiam et dona* — was jedenfalls evident gegen zahllose Formulierungen des hl. Irenäus verstößt und zu ständigen Abschwächungen und Umdeutungen zwingen würde. Das andere Extrem, von J. Körber vertreten, besteht in der Annahme, daß nach Irenäus der Gläubige teilhabe, zwar nicht an der Person, wohl aber an der Substanz des Hl. Geistes. D'Alès verdient Zustimmung, wenn er diese Unterscheidung

καὶ διατίθησι τὰ κληρονομούμενα, ἡ ἂν αὐτὸς βουληθῇ. τὰ δὲ ὑποτέτακται, καὶ ὑπακούει καὶ κυριεύεται ὑπὸ τοῦ κληρονομοῦντος. Τί οὖν ἐστι τὸ ζῶν; τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Τίνα δὲ τὰ ὑπάρχοντα τοῦ τετελευτηκότος; τὰ μέλη τοῦ ἀνθρώπου τὰ φθειρόμενα ἐν τῇ γῇ. Ταῦτα δὲ κληρονομεῖται ὑπὸ τοῦ Πνεύματος, μεταφερόμενα εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (PG 7,1145—47).

[146]) V 6,2: *Manifeste templum corpus dicens, in quo habitat Spiritus* (PG 7,1139 A).

[147]) A. a. O. 510.

[148]) V 6,1 (PG 7,1137 B) und öfter. [149]) V 9,2 (PG 7,1145 A).

[150]) V 6,1 (PG 7,1137 C). [151]) Ebd. als Fortsetzung.

[152]) IV 31,2 (PG 7,1070 A); Harvey IV 48,2.

[153]) V 6,1 (PG 7,1138 B).

[154]) V 10 und 11 (PG 7,1147—1150).

[155]) V 10,2 (PG 7,1149 A); Harvey V 10,3.

[156]) A. a. O. 528—530.

für das vorliegende Problem als untunlich ablehnt und Aussagen, die vom Besitz eines Teiles des Gottesgeistes sprechen, so erklärt, daß der den Geist Besitzende das Ganze besitzt, aber in mehr oder weniger vollkommener Weise, je nach seiner Fähigkeit. D'Alès selbst löst die Frage dahin, daß der Hl. Geist und seine Gaben unzertrennbar seien, daß der Hl. Geist immer *présent lui-même dans son don, inséparable du don* sei. Aber auch damit scheint noch nicht genügend herausgestellt, wie sich Irenäus die Verbindung des Menschen mit dem Hl. Geist gedacht hat. Denn wer die Stellen, die vom Geist sprechen, durchmustert, wird häufig genug entdecken, daß die Gaben des Geistes Folgen seiner Verbindung mit dem Menschen sind. Außerdem deuten die angeführten Ausdrücke alle einmütig auf eine direkte Verbindung des Hl. Geistes mit dem Menschen hin. Die Verbindung des Hl. Geistes mit dem Menschen wäre somit nach Irenäus unmittelbar, zunächst mit seiner Seele, aber auch mit dem Leibe, an sich von immerwährender Dauer, jedoch lösbar, vom Menschen durch die Sünde[157]), vom Leibe im Tode. Es ist also, analog zur Verbindung des Vaters mit dem Gläubigen, eine *unio personalis accidentalis*, oder, wenn man das Wort *hypostatica* in allgemeinem Sinn gebraucht, eine *unio hypostatica accidentalis*.

* * *

Die vorliegende Skizze ist sehr unvollständig, denn der berührte Gegenstand könnte leicht ein Buch füllen. Doch dürften vielleicht jene Gedanken, die für das Gedankengebäude des Kirchenvaters von Gallien wesentlich sind, soweit herausgestellt worden sein, daß eine Rekonstruktion dieses Gedankengebäudes versucht werden darf. Die Einheit mit Christus ist bei Irenäus ganz darauf hingeordnet, zur Einheit mit Gott dem Vater zu führen. Als hervorragendstes Mittel dazu dient der Hl. Geist, der aus der Verbindung mit Christus gewonnen wird und sich ebenfalls mit dem Menschen verbindet. Die mannigfachen Ausdrücke des hl. Irenäus berechtigen dazu, sowohl die Verbindung des Gläubigen mit dem Hl. Geist, wie auch das Endziel, die Verbindung mit Gott dem Vater, als lösbare hypostatische Verbindungen zu betrachten, Beziehungen der Einigung ontologischer Art mit der göttlichen Person des Vaters, und mit der Person des Hl. Geistes, Verbindungen jedoch, die der natürlichen Persönlichkeit des Gläubigen keinen Eintrag tun. In der Mitte zwischen diesen beiden Beziehungen steht die Verbindung mit Christus. Sie ist eigener Art, denn sie schließt zunächst in übernatürlicher Weise den Leib Christi und des Gläubigen in lebendiger Einheit zusammen. Selbstverständlich denkt

[157]) Vgl. V 9,3—4 Anfang; oben Anm. 145.

sich Irenäus dies nicht so, daß er den Leib rein für sich ins Auge faßt; im Gegenteil ist es für seine Auffassung grundlegend, daß der Leib Christi, aber auch der Leib des Gläubigen in ihrer lebendigen Verbindung mit der Seele, bei Christus auch der Leib mit der göttlichen Lebensflut, ins Auge gefaßt werde. Von dieser Verbindung spricht Irenäus in solchen Ausdrücken, daß sie nur als real, physisch bezeichnet werden kann; und weil es sich dabei um etwas ganz Übernatürliches handelt, und auch, um die Gesetze des physischen Seins der natürlichen Ordnung auszuschließen, wird man bei Irenäus von einer übernatürlich physischen Einheit sprechen müssen. Daß unser Leib einmal verwesen wird, stört ihn in seiner Auffassung nicht. Er erkennt ferner keine Vereinigung der Menschennatur Christi und des Gläubigen zu einer einzigen Substanz, obschon ihre Vereinigung eine Verbindung zweier Substanzen darstellt. Aus dieser Auffassung erfließen sozusagen von selbst eine Reihe von Feststellungen, die bei Irenäus zu machen waren. Fürs erste ist damit gegeben, daß der Gläubige in eine ganz enge Verbindung mit dem inkarnierten Worte Gottes tritt. Unbeschadet der natürlichen Selbständigkeit des Gläubigen als Person wird die Person des Sohnes Gottes auf übernatürliche Weise die letzte Trägerin und Eigentümerin des Gläubigen; wir haben somit auch hier wiederum eine *unio hypostatica accidentalis* vor uns, die den Gläubigen in ausschließlicher Weise mit dem Verbum verbindet. Dadurch weitet sich die *unio hypostatica Christi* in realer, wenn auch analoger Art, indem sie sich auch auf die Gläubigen erstreckt.

Faßt man nun den Gläubigen in seiner innigsten realen Verbundenheit mit der Menschheit Christi und dem Verbum ins Auge, so wird unschwer verständlich, wie aus einer solchen Verbindung dem Gläubigen in und mit dem Hl. Geist das Gottesleben zuströmen kann, indem sich auch der Hl. Geist in seiner Weise akzidentell mit dem Gläubigen verbindet und der Gläubige, im Hl. Geist das Gottesleben in sich tragend, selbst übernatürlich lebendig und übernatürlich *secundum imaginem et similitudinem Dei* geformt und zu einem Ebenbild des Sohnes und dadurch zu einem Abbild des Vaters wird. Schließlich wird von da aus auch irgendwie begreiflich, wie es zu einer realen Verbindung mit dem Vater kommt, insofern sich diese auf der gleichen Höhenlage hält wie die Verbindung des Geistes und des Sohnes mit dem Gläubigen und so den Abschluß der dreifaltigen Einwohnung im Menschen darstellt. In diesem Lichte besehen wird die Menschheit Christi kraft ihrer übernatürlich physischen Vereinigung mit dem Gläubigen objektiv real zur Brücke, auf der nach Irenäus der Gläubige den Weg findet zum Vater und in die ewige Wonne am Herzen des Vaters.

Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion

Ein Beitrag zur Theodizee Tertullians

Von Victor Naumann S. J. — Innsbruck

(Schluß.)

II. Zweiter Einwand gegen die Güte des Schöpfers: seine Gerechtigkeit (Das physische Übel als Strafübel)[1]

In den folgenden Kapiteln 11—17 wendet sich Tertullian der Widerlegung eines anderen gegnerischen Einwandes, wohl der zweiten Hauptschwierigkeit Marcions gegen die Güte des Schöpfergottes zu, daß nämlich die Äußerungen seiner richterlichen und Strafgerechtigkeit seine Bosheit erweisen[2]). Dieser Punkt hat, so scheint es auf den ersten Blick, mit dem Theodizeeproblem per eminentiam nichts mehr zu tun. Er gehört eigentlich der Gotteslehre an. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß Tertullian von Anfang an seiner

[1]) Damit ist jedoch nicht die adäquate Auffassung des physischen Übels ausgedrückt. Dadurch, daß Tertullian betont, alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, verdorben worden ist es nur durch den Abfall von Gott (Spectac. c. 2; CSEL 20, 2, 5—7; 4, 10—15), steht fest, daß das physische Übel nur durch die Sünde in der Welt ist. — Aber neben dem physischen Übel, das Gottes Gerechtigkeit verhängt, steht dasjenige, das der Teufel und die Dämonen verursachen (Test. an. 3; CSEL 20, 138, 2—4; Pat. 11; CSEL 47, 17, 6—8), wobei Tertullian allerdings nicht ausspricht, ob diese Übel letztlich nicht doch auf Gottes Gerechtigkeit zurückzuführen sind, der zur Strafe die Dämonen gewähren läßt. — Sowie Tertullian neben Gott als Urheber des physischen Übels den Teufel kennt, so neben dem Vergeltungszweck dieses Übels auch einen Prüfungszweck: die physischen Übel sind in der Hand Gottes ein Mittel der Bewährung für die Gerechten. Vgl. Lortz II, 238; Scorp. c. 5—7; CSEL 20, 153—160; Fug. c. 1—3 (Öhler, Tertulliani opera omnia, ed. minor, Leipzig 1854, 247—252).

[2]) Der erste Haupteinwand Marcions, die Tatsache des Übels in der Welt, der seinen schärfsten Ausdruck in der Ansicht über den Ursprung der Seele findet, hat in den Kapiteln 5—9 seine Darstellung gefunden.

ganzen Auseinandersetzung mit Marcion in diesem Buch eine höchst konkrete Fassung gegeben hat: es handelt sich für ihn darum, die Güte des Schöpfers zu verteidigen, seine Güte im Gegensatz zur Güte des neuen Gottes Marcions recht hervortreten zu lassen. Wie diese Güte bei der Erschaffung des Menschen sich äußerte und schließlich auch bei der Zulassung des Sündenfalles unangetastet bleibt, hat er bisher gezeigt. Nun hat aber der Sündenfall für den Menschen sehr schmerzliche Folgen gehabt; zur Strafe dafür sind über den Menschen die mannigfachen physischen Übel gekommen. Marcion hat diese Äußerungen göttlicher Strafgerechtigkeit aufgefaßt als einen Ausfluß seiner bösen Gesinnung. Wollte also Tertullian seine Theodizee gegen Marcion vollständig behandeln, so mußte er auch auf diesen Punkt eingehen. Aus den Einwendungen Marcions also und aus der besonderen Fassung, die Tertullian in diesem Buch dem ganzen Theodizeeproblem gibt, verstehen wir es, wieso die Vereinbarkeit von Güte und Gerechtigkeit zum eigentlichen Theodizeeproblem gehört.

Gleichzeitig mit der Behandlung der Folgen des Sündenfalles gibt Tertullian die Antwort auf die Frage nach dem physischen Übel. Die bisherige Lösung ist auch dafür maßgebend; die physischen Übel sind als Strafübel nichts anderes als eine Folge des moralischen Übels.

a) Die notwendige Verbindung von Güte und Gerechtigkeit

Es obliegt Tertullian somit die Aufgabe, die Vereinbarkeit von Güte und Gerechtigkeit, oder vielmehr ihre notwendige Verbindung zu zeigen. Dieser Grundgedanke tritt in den Ausführungen dieses zweiten Teiles ganz besonders hervor. In der Form, in die Tertullian diese seine ganze Beweisführung gießt, indem er nämlich die Gerechtigkeit als die *tutela bonitatis*[3]), das Verhalten Gottes in seinem Richteramt *(ordinem dei judicis) operarium et protectorem catholicae et summae illius bonitatis*[4]) aufweist, zeigt sich der gut durchgebildete Rhetor und geübte Advokat, der seinen Ausführungen eine sehr wirksame Note gibt. Gerade durch diese Auffassung konnte der Einwand Marcions, der ja die Taten der göttlichen Gerechtigkeit als Beweis für die Bosheit des Schöpfergottes angesehen wissen wollte, nicht schärfer getroffen und widerlegt werden. Und da die Trennung von Güte und Gerechtigkeit und ihre Verteilung auf zwei verschiedene Gottheiten ein Hauptpunkt der Lehre Marcions war, so wird Tertullian naturgemäß beim Nach-

[3]) 351, 11. [4]) 358, 3–4.

weis des geraden Gegenteils häufig auf diese Zweigötterlehre zu sprechen kommen müssen.

Der Anfang des 11. Kapitels, ein Meisterstück tertullianischer Komposition, bringt in einer kunstvollen antithetischen Periode die Zusammenfassung aller vorausgehenden Ausführungen und die Überleitung zu dem im folgenden zu behandelnden Einwurf Marcions. Vor dem Sündenfall hat Gott nur seine Güte betätigt; nachher auch seine Strenge.

So ist das moralische Übel Schuld auch an den physischen Übeln, die den Menschen seit dem Sündenfall treffen. Zurückzuführen freilich sind diese physischen Übel auf Gottes Strenge und auf seine Tätigkeit als Richter; die Marcioniten reden sogar von der Wildheit des Schöpfers. Aber dabei ist zu bedenken, Tertullian unterstreicht das geflissentlich[5]), daß Gott seiner Natur nach, aus sich heraus, nur zu Äußerungen seiner Güte fähig ist; daß er auch seine Strenge zeigt, dazu bedurfte es eines äußeren Anlasses. So ist die Strenge im Vergleich zur Güte Gottes etwas Hinzugekommenes[6]). Marcion freilich will in einer solchen Strenge etwas dem Bösen Verwandtes erblicken; deshalb hatte er ja eben den Gott reiner Güte neben dem Schöpfer aufgestellt, um eine Gottheit zu haben, auf die kein Schatten des Bösen fallen würde. Demgegenüber erinnert Tertullian an seine Ausführungen im ersten Buch, wo er sich mit der Güte des neuen Gottes Marcions befaßt hat[7]).

Dort[8]) hat Tertullian die Güte des neuen Gottes Marcions auf die jeder Güte notwendig zukommenden Wesensbestimmungen der *naturalitas, rationalitas* und *perfectio* untersucht. Sie finden sich nicht bei der angeblich größeren Güte des marcionitischen Gottes, daher ist eine solche Güte Gottes unwürdig[9]). Als *naturalis* hätte diese Güte sich von Anfang an betätigen müssen; Anlässe dazu waren genug vorhanden; der Tod, die Sünde, die Bosheit des Schöpfers[10]); ihre Nichtbetätigung erweist entweder ihre innere Unmöglichkeit, indem man sie als nicht natürlich, d. h. bei Gott als nicht ewig, darum konsequenterweise als nicht existierend ansehen muß[11]), oder die moralische Unmöglichkeit, wenn sie, trotzdem sie als Güte vorhanden war, dennoch nicht eingriff. Sie ist verantwortlich für alles das, was sie nicht verhindert, und erweist sich so als der Gipfel der Bosheit[12]).

Gegen die *rationalitas* dieser Güte sprechen vor allem zwei Gründe: einmal das Ungeordnete dieser Güte; sonst ist die Nächstenliebe die Grundlage für die Feindesliebe; da aber der Güte des neuen Gottes eine eigene Schöpfung fehlt,

---

[5]) 350, 22—24.

[6]) In welchem Sinn, das wird aus den Ausführungen des 12. und 13. Kapitels klarer sich ergeben.

[7]) 350, 29—351, 2. [8]) I Marc 22—24. [9]) I Marc 25; 325, 3—7.

[10]) 318, 28—319, 1. [11]) 319, 19—21.

[12]) 319, 26—28: vgl. oben S. 332f., wo auch die Frage behandelt ist, mit welchem Recht Tertullian so argumentiert.

entsteht die Frage, wieso sie sich auf Fremdes erstrecken kann[13]). Vor allem aber erweist sie ihre Unvernünftigkeit aus ihrer Ungerechtigkeit, indem sie dem Schöpfergott die ihm gehörenden Menschen entfremdet und raubt[14]).

Daß die Güte des neuen Gottes keine naturgemäße und vernünftige ist, spricht auch gegen ihre *perfectio*. Dann aber vor allem, daß sie mehr eine *defecta* als eine *imperfecta bonitas* ist[15]). Das zeigt sich in der Beschränkung des Heilsratschlusses sowohl auf wenige als auch auf die Seele allein. Der erste Vorwurf kann den Schöpfer nicht treffen. Denn dieser ist ja auch gerecht. Ein letzter Grund gegen die Vollkommenheit der Güte des neuen Gottes ist darin zu erblicken, daß sie den Menschen nicht sogleich gänzlich aus dem Bereich und der Gewalt des Schöpfers befreit[16]).

In den folgenden Kapiteln 25—28[17]) wendet sich Tertullian gegen die Behauptung der alleinigen Güte bei diesem neuen Gott. Die Widerlegung beruht darauf, daß er zeigt, wie eine Güte ohne Empfindungen und Affekte, wie Marcion sie seinem neuen Gott zuschreibt, etwas Unmögliches ist. Er bringt nicht so sehr drei Beweise als vielmehr drei Gruppen von Beweisen, von denen freilich jede von einem klar unterschiedenen Grundgedanken beherrscht wird.

Die erste Gruppe ist aus der Erlösungslehre hergenommen; die Erlösung als Betätigung der Güte bringt notwendig einen Gegensatz zum Schöpfergott und seinen Taten mit sich, weil ja die Menschen aus seiner Gewalt erlöst werden

---

[13]) 321, 18—19.

[14]) 322, 16—20; dieser ganzen Beweisführung liegt schon die notwendige Verbindung von Güte und Gerechtigkeit, wenn auch nicht direkt ausgesprochen, zu Grunde, die dann an unserer Stelle im zweitem Buch für den Schöpfergott ausführlich dargelegt und begründet wird.

[15]) 323, 4.

[16]) 324, 20—22. — Wieso gerade Tertullian dazukommt, gerade diese drei Eigenschaften hervorzuheben, erklärt sich aus der Definition Gottes, die uns Chrysipp überliefert. Θεὸν εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεικτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ. A. Bill 82. Bill meint auch (S. 83), daß dieses Schema Tertullian nicht aus seiner eigenen Arbeit erwachsen ist, was die Gewaltsamkeit beweist, mit der er es anwendet. „So bringt die Ungerechtigkeit an sich keine spezielle Beziehung auf die Unvernünftigkeit mit sich, was am besten der Umstand beweist, daß sie nicht nur in Kapitel 23 als Unvernünftigkeit, sondern auch in Kapitel 24 als Unvollkommenheit behandelt wird . . . Auch gibt Tertullian selbst zu, daß dies Schema nicht paßt (323, 1—3). Denn was als vernünftig und wesentlich nicht gelten könne, sei damit auch als unvollkommen erwiesen. Ja er behauptet selbst, daß weniger *imperfecta* als *defecta bonitas* die richtige Bezeichnung für das Eigentümliche der Güte des Gottes Marcions ist, die er im folgenden geißeln will (323, 3—5)." Aber wir können uns fragen, ob Tertullian dieses Schema trotzdem nicht absichtlich anwendet. Marcion stellt einen neuen Gott auf, dessen hervorragende, ja einzige Eigenschaft die einer reinen Güte ist; da ist es doch offenbar eine sehr wirksame Widerlegung, wenn man auf diesen Gott reiner Güte oder vielmehr auf seine Güte das anwendet, was allgemein angenommene Definition Gottes ist.

[17]) 325, 9—330, 2.

sollen. Damit ist aber von selbst gegeben, daß dieser Gegensatz sich äußern muß in Zorn, Abneigung und anderen Affekten gegenüber dem Schöpfer[18]).

Die zweite, ausführlichste Gruppe, die hauptsächlichsten Gegengründe enthaltend, basiert auf der Tatsache, daß auch der Gott Marcions sittliche Gebote und Verbote erlassen hat. Derartiges ist aber ohne Widerwillen und Zorn gegen die Übertretung oder zum mindesten ohne ein Verurteilen des Gegenteils ein Unding, eines Gottes gänzlich unwürdig, für den Sünder obendrein ein Freibrief für alle Laster. Marcions Anhänger widerlegen übrigens selbst durch ihr Verhalten ihre eigene Lehre, indem sie diese Konsequenzen nicht ziehen. „Es sind mannigfache logische, psychologische und ethische, allgemeine und speziell auf Marcions System beruhende Gründe, die Tertullian für die Zuweisung des Zornes und der Strafe an den guten Gott geltend macht“[19]).

Der dritte Beweis ist aus der Sakramentenlehre hergenommen: eine Taufe hat bei einem nicht richtenden, nicht strafenden und damit nicht zürnenden Gott keinen Sinn[20]).

---

[18]) 25; 325, 9—326, 20.

[19]) A. Bill 91 (26 und 27; 326, 21—329, 19).

[20]) 28; 329, 25—330, 2. — Die Charakteristik allerdings, die A. Bill 94 von dem zweiten Abschnitt des ersten Buches gegen Marcion (Kapitel 22—29) gibt, dürfte nicht ganz zutreffend sein. Richtig ist ja, daß wir es hier nicht mehr mit einem „einheitlichen Gedankengang eines großangelegten Beweises“ zu tun haben. Aber ein Schema, das A. Bill wenigstens noch für die Kapitel 22—24, wenn auch äußerlich, der kritischen Erörterung aufgezwängt wissen will, scheint auch den weiteren Ausführungen zu Grunde zu liegen, wenigstens bis gegen die Mitte des 28. Kapitels. Von dort ab, das ist richtig, beschäftigt sich Tertullian bei der Besprechung der Taufe und der Ehe ganz allgemein mit der Inkonsequenz der Lehre Marcions (A. Bill 94). Überhaupt liegt dem ganzen ersten Buch ein äußerst einfaches und eben deswegen großartiges Einteilungsprinzip zu Grunde. Ist einem das einmal klar geworden, so muß man umsomehr die große Kunst Tertullians bewundern, mit der er sich immer bei der Sache hält und sich höchstens ganz kurze Abschweifungen erlaubt. — Der Hauptsatz der Irrlehre Marcions war ein zweiter, neuer Gott neben dem Schöpfer, diesen durch seine Größe und Güte überragend. Dagegen unternimmt Tertullian erstens eine Widerlegung der Zweizahl, aus dem allgemein angenommenen Begriff Gottes als eines *summum magnum;* daraus ergibt sich notwendig die Einzigkeit des göttlichen Wesens (I Marc 1—7). Der ganze übrige Teil des ersten Buches beschäftigt sich mit dem neuen, angeblich besseren Gott. Soll das keine leere Behauptung sein, das ist der Grundgedanke Tertullians, dann muß durch einen Vergleich mit dem Schöpfergott, dessen wahres göttliches Wesen ja auch von Marcion festgehalten wird, diese erhabenere Größe und größere Güte ersichtlich sein. Zuerst sichert er diese Grundlage der ganzen folgenden Beweisführung; er zeigt, was ihn zu dieser vergleichsweisen Behandlung berechtigt; vgl. oben 328f. Dabei läßt sich Tertullian, ganz bezeichnend für seine geistige Einstellung, nicht ein auf abstrakte Untersuchungen; diese beiden Prädikate Gottes, die Größe und die Güte, müssen aus den Werken der Schöpfung hervorleuchten. Demgemäß wird die Größe des neuen Gottes ganz besonders an einem Punkt gemessen, an dem sie sich, im Vergleich zum Schöpfergott, ganz besonders zeigen sollte: an

Hier stellt Tertullian seinen Beweis auf eine viel breitere Basis. Wie schon in den einleitenden Worten zu diesen Kapiteln erwähnt wurde, will er überhaupt die notwendige Verbindung von Güte und Gerechtigkeit aufzeigen. Alle folgenden Ausführungen beruhen auf diesem Grundgedanken, darum gibt er sich auch ganz besondere Mühe, ihn klar herauszustellen.

Die Voraussetzung seines Beweises ist die allgemein menschliche Überzeugung davon, daß die Gerechtigkeit etwas Gutes sei, eine echt stoische Art der Beweisführung. Er erhärtet das durch einen Beweis aus dem Gegenteil[21]). Die Folgerung, die sich daraus ergibt, findet sich in den Eingangsworten des 12. Kapitels: *societas et conspiratio bonitatis atque iustitiae separationem earum non potest capere*[22]). Die gegenseitige Aussagbarkeit von Güte und Gerechtigkeit, oder die notwendige Verbindung beider erhellt aus dem Begriffsinhalt. Das gibt ihm eine sehr willkommene Gelegenheit, wieder auf die Zweigötterlehre Marcions zu sprechen zu kommen. Sind Güte und Gerechtigkeit zwei notwendig miteinander verbundene Eigenschaften, so ist eine getrennte Zuteilung an zwei verschiedene Gottheiten ein Unding. Aber diese aufgewiesene notwendige Verbindung stellt auch Tertullian vor eine Aufgabe: gemäß seiner Lehre, daß die Güte sich von Anfang an betätigt haben mußte und sich beim Schöpfergott auch tatsächlich betätigt hat, was der Gegenstand des dritten Kapitels war, muß er nun auch zeigen, welche Rolle dabei die Gerechtigkeit gespielt hat. In dem nun folgenden Nachweis wird die Tätigkeit der Gerechtigkeit so dargestellt, daß man auf den Gedanken kommt,

---

der Offenbarung durch Schöpfung. (Hier findet sich eine längere Abschweifung vom Gegenstand, indem Tertullian die Lehre von der Offenbarung überhaupt behandelt, auch die einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung.) Eine Schöpfung aber hat der neue Gott Marcions nicht aufzuweisen. Desgleichen wird auch die Güte nach ihren Äußerungen geprüft. Zuerst nach ihren wesentlichen Eigenschaften, die nach Tertullian mit dem Wesen der Güte unzertrennlich verbunden sind. Das sind nach Tertullian die *naturalitas, rationalitas, perfectio;* gegen alle diese wesentlichen Eigenschaften verstößt die Betätigung oder vielmehr Nichtbetätigung der Güte des Gottes Marcions, also ist sie keine gotteswürdige, und der weitere Schluß liegt nahe, daß es den Gott einer solchen Güte überhaupt nicht gibt. — Die folgenden Ausführungen enthalten eine Prüfung der Güte nach den mit ihr notwendig verbundenen Umständen. D. h. die Äußerungen der Güte sind stets verbunden mit Empfindungen und Affekten; die Behauptung der alleinigen Güte ist darum etwas Unsinniges. Die drei Grundgedanken, wie er nämlich aus der erlösenden Tätigkeit, der Tätigkeit der Güte als Gesetzgeberin und Richterin und der Einsetzung der Sakramente den Beweis führt, sind bereits im Text angegeben (oben S. 536 f.).

[21]) 351, 6—10. [22]) 351, 15—16.

sie sei hier an Stelle der Weisheit oder Klugheit gesetzt. Tertullian weist ihr das Werk der Scheidung, die Verteilung der Gegensätze[23]) in der Welt zu. Die Überlegung, daß bei jedem Richterspruch ein Gegeneinanderhalten und Abwägen der Gründe statthaben muß[24]), mag ihn dazu geführt haben, allgemein jedes abwägende, vergleichende Überlegen als einen Akt der Gerechtigkeit zu bezeichnen[25]). Geleitet ist er wohl auch vom Bestreben, eine Formel zu finden, die in einer sehr wirksamen Weise die Widerlegung der marcionitischen Einwände enthält. Die Folgerung, zu der er kommt, ist die: die *iustitia* ist ebenso *naturalis, ingenita nec obventitia* wie die *bonitas* des Schöpfers[26]). Mit dem Auftreten des moralischen Übels erhält die Gerechtigkeit ein anderes Betätigungsfeld zugewiesen: die Güte selbst abzuwägen und zuzuteilen je nach dem Widerstand[27]), der ihr entgegengesetzt wird, d. h. sie den Verdiensten der einzelnen entsprechend auszuteilen, kurz sie gegen alle Widersacher sicherzustellen (Kapitel 13).

Damit ist von Tertullian selbst die Antwort auf einen Einwand gegeben, der sich aus seinen Aufstellungen über die Verbindung von Güte und Gerechtigkeit ergibt. Zu Anfang des Kapitels 11 hat er nämlich behauptet, daß die Güte etwas dem Wesen Gottes Entsprechendes wäre, während die Gerechtigkeit erst später hinzugekommen ist. Aber noch im gleichen Kapitel gegen Ende zeigt er die notwendige Verbindung von Güte und Gerechtigkeit und setzt diesen Nachweis im ganzen 12. Kapitel fort. Es ist kaum anzunehmen, daß es sich hier um einen offenen Widerspruch handelt; ein solcher wäre ihm im gleichen Kapitel gewiß nicht entgangen. Demnach ist die Bemerkung zu Anfang des 11. Kapitels nicht von der Eigenschaft der Gerechtigkeit an sich zu verstehen, sondern nur von einer ganz bestimmten Betätigung, nämlich der Strafgerechtigkeit. Diese Art der Betätigung kann man nicht *naturalis* für Gott nennen, weil sie keinen ausschließlichen Grund in dem göttlichen Wesen besitzt, wie das der Fall ist bei der Verteilung der Gegensätze in der Welt. Sie muß erst einen Anlaß abwarten; diese zweite Art der Betätigung ist mitbedingt durch das Auftreten des moralischen Übels, das ja ganz außerhalb Gottes liegt[28]).

---

[23]) Vgl. unten S. 549.

[24]) 352, 4: *totum hoc* (= die Welt mit ihrer Verteilung der Gegensätze) *iudicato dispositum et ordinatum est*, und weiter unten 352, 5—7: *omnis situs .... iudicia sunt creatoris, ne putes eum exinde iudicem definiendum, quo malum coepit.*

[25]) Diese Anschauung Tertullians liegt ganz in der Konsequenz stoischen Denkens, für das Tugend gleichbedeutend ist mit Wissen; zugleich mag diese Bemerkung auch als Beweis dienen für die Richtigkeit der vorgetragenen Auslegung. Vgl. etwa Zeller-Nestle, Grundriß 269.

[26]) 352, 10.

[27]) Ob man *adversio*, oder *aversio*, oder *adversatio* liest, ändert nichts an dem Sinn (352, 14).

[28]) Damit ist auch eine Antwort gegeben auf die Behauptung Schelowskys 68, der sagt, Tertullian betrachte die Gerechtigkeit nicht als eine immanente,

Es ist also die Wirksamkeit der Gerechtigkeit gleichbedeutend mit der Förderung oder Wegbereitung des Guten. Das zeigt Tertullian im folgenden sehr schön. Er erweist sich da als feiner Psycholog und guter Kenner des menschlichen Herzens; fern jedem verstiegenen Doktrinarismus, wie ihn etwa die Stoa eines Seneca oder auch Plutarch vertrat, die die Furcht bekämpften und bei der Übung des sittlich Guten vollständig ausgeschaltet wissen wollten, weiß er die Bedeutung von Furcht und Strafe für die Sittlichkeit sehr gut zu würdigen[80]). Seit dem Sündenfall hat es das Gute eben mit einem Widersacher zu tun; mag es auch aus sich heraus empfehlenswert sein, es bedarf unter solchen Umständen eines äußeren Schutzes, eben der Furcht, die so ein mächtiger Antrieb zum Guten wird[81]). Übrigens würde sich niemand um das Gute bemühen, wenn er es ungestraft mißachten könnte[82]). Wenn wir ferner jetzt schon, wo wir alle zurückschaudern vor den schrecklichen Drohungen des Schöpfers, nur mit Mühe vom Bösen loszureißen sind, was erst, wenn der Schöpfer nichts androht! Man kann also, das ist die Folgerung, eine solche Gerechtigkeit, die in allem nur dem Guten dient, in keiner Weise ein Übel nennen. Diese Folgerung wendet dann Tertullian speziell gegen Marcion. Die Trennung von Güte und Gerechtigkeit war ja, wie bereits hervorgehoben wurde, ein Hauptpunkt der Lehre Marcions; erklärlich, wenn Tertullian jede Gelegenheit benützt, sie anzugreifen und als absurd hinzustellen. Ein Gott also, der diese Gerechtigkeit nicht übt, kann unmöglich ein guter Gott sein, da er dem Bösen geradezu Vorschub leistet[83]). Frei von jedem Schatten

---

sondern als eine accidentelle und relativische Eigenschaft. Ebenso findet seine Auffassung (a. a. O. 69), daß Tertullian bei der Darstellung der Tätigkeit der Gerechtigkeit (im Kapitel 12) an den philosophischen Begriff der verteilenden Gerechtigkeit sich anschließt, in dem Gesagten seine Berichtigung. Wie Tertullian selbst andeutet, ist ihm das jedem Akt der Gerechtigkeit zugrunde liegende Urteil das Charakteristische und Ausschlaggebende. Damit erübrigt sich denn auch die Annahme, daß Tertullian in unbewußtem Übergang von dem physikalischen auf das ethische Gebiet überspringt, wenn er zu Anfang des 13. Kapitels der Gerechtigkeit nach dem Sündenfall eine andere Aufgabe zuteilt. Ist das Abwägen und Zuteilen das Charakteristische, so bringt das Gebiet, innerhalb dessen das Abwägen und Zuteilen stattfindet, keine wesentliche Änderung mit sich.

[80]) Vgl. Lortz II, 75; über das Vorherrschen des Furchtmotivs und damit des Lohngedankens in der Ethik Tertullians ebd. 71—74.

[81]) 352, 20. [82]) 352, 26—27.

[83]) Tertullian erinnert durch diese Ausführungen an Gedanken, die er bereits im ersten Buch in den Kapiteln 26 und 27 bei der Besprechung der alleinigen Güte des Gottes Marcions vergebracht hat. 328, 1—2 hat er gezeigt, wie die Schonung des Schlechten, das dem Guten entgegengesetzt ist, gerade des

des Bösen, wie das Marcion von seinem guten Gott behauptet, ist Gott nur dann, wenn er Feind des Bösen ist; ähnlich, wie Gott darum allmächtig heißt, weil er die Macht hat zu helfen und zu schaden, so ist Gott durchaus gut, weil er alles nur für das Gute tut[34]). Darum ist es auch nichts — das ist eine weitere Folgerung gegen die Zweigötterlehre Marcions — mit der alleinigen Güte seines neuen Gottes oder mit der Behauptung, der gute Gott verstehe nur zu nützen, nicht auch zu schaden. Wenn er die Übertretung des Guten nicht strafen kann, dann muß man mit Recht Mißtrauen gegen ihn hegen, daß er auch das Gute nicht lohnen kann. Es gehört also die Gerechtigkeit zur Fülle der Gottheit; erst sie macht Gott zum Vater und Herrn zugleich. Darum schreibt auch das Gesetz beides vor: liebe Gott und fürchte Gott[35]).

b) Die Unterscheidung von Schuldübel und Strafübel

Die Anfangsworte des folgenden 14. Kapitels sind eine rekapitulierende Ausführung des zuletzt vorgebrachten Gedankens, daß in Gott beides vereinigt sein müsse: Gerechtigkeit und Güte, Liebe und Strenge. Ein Gott[36]) ist es, der in sich diese scheinbar entgegengesetzten Eigenschaften und deren Betätigungen vereinigt. Ein Gegeneinwand Marcions, daß ja der Schöpfergott in seiner Hl. Schrift[37]) selbst sich als Urheber des Übels bezeichnet, gibt Tertullian Gelegenheit, durch die Unterscheidung von Schuldübel und Strafübel seine bisherigen Ausführungen zu festigen[38]).

---

besten Gottes Marcions unwürdig ist. 328, 2—4 hat er ausgeführt, daß die Liebe Gottes zum Guten sich betätigen muß im Haß des Bösen und im Schutz des Guten; das ist aber nicht möglich ohne Bekämpfung des Bösen.

[34]) 353, 10—11.

[35]) I Marc 27; 328, 20—329, 10 hat Tertullian gezeigt, daß die Bezeichnung Gottes sowohl als Vater wie als Herr ihn als Objekt der Furcht erweist. Hier ändert er seine Behauptung dahin um, daß er den Vaternamen als Gegenstand der Liebe, den Namen Herr als Gegenstand der Furcht bezeichnet; vgl. A. Bill 90. Derartige Widersprüche finden sich auch sonst bei Tertullian; zu ihrer Erklärung vgl. oben S. 321, Anm. 38.

[36]) Auf diesem *idem* (353, 27) liegt der Ton; denn durch den Nachweis, daß Güte und Gerechtigkeit stets beisammen sind, ist ja die Zweigötterlehre widerlegt.

[37]) Is 45, 7.

[38]) *Mala dicuntur et delicta et supplicia* 354, 5—6; 8; *malum culpae ... poenae* 354, 9; diese Unterscheidung hat Tertullian eigentlich schon zu Beginn des 11. Kapitels ausgesprochen, wenn er alle physischen Übel Strafübel, verursacht durch das moralische Übel, sein läßt. — E. F. Schulze, Elemente einer Theodizee bei Tertullian 68, nennt diese Distinktion einen „folgenschweren Unterschied" und baut darauf seine Disposition der Theodizeegedanken Tertullians auf.

Dieses und das folgende Kapitel gehörte eigentlich in den zweiten Abschnitt des Buches, wo Tertullian die einzelnen Schriftbeweise Marcions für die Bosheit des Schöpfers widerlegt. Die Allgemeinheit jedoch, die diese beiden Einwände aufweisen, verdient eine gesonderte Behandlung, während im zweiten Teil (von Kapitel 18 ab) mehr spezielle Einwände vorgebracht werden, wo Marcion an Einzelfällen den Widerspruch gegen die Güte des Schöpfers dartun möchte. Sodann rechtfertigt auch der innige Zusammenhang, in dem sie mit der bisher behandelten Frage von der Vereinbarkeit von Güte und Gerechtigkeit stehen, sowie die Wichtigkeit, die ihnen zukommt, ihre Erledigung gleich an dieser Stelle. Wenn nämlich der Schöpfer sich selbst in Wort und Werk als Urheber des Übels bezeichnet, ist es nichts mit dem Nachweis Tertullians, daß die Gerechtigkeit stets mit der Güte verbunden sei.

Durch die Analogie des Ausdrucks läßt sich Marcion verleiten, diese Unterschiede nicht zu beachten und so kommt er dazu, den Schöpfergott unterschiedslos für den Urheber des Übels anzusehen, so daß er[39]) als der Urheber auch des moralischen Übels[40]) erscheint. Mit der richtigen Unterscheidung dieser zwei Arten von Übeln ist dann auch die Frage nach dem Urheber klargestellt. Die Schuldübel sind auf Rechnung des Teufels zu setzen[41]); die Strafübel stammen von Gott[42]); sie entstammen seiner richterlichen Tätigkeit, also letztlich seiner Gerechtigkeit. Gewiß bedeuten sie für die Bösen ein Übel; aber eben weil sie gerecht sind, dem Schutz des Guten dienen, den Vergehungen entgegentreten und in dieser Ordnung Gottes würdig sind, sind sie trotzdem in sich gut zu nennen[43]). Etwas Schlechtes wären sie nur dann, wenn man

---

[39]) Kellner 2, 190 übersetzt dieses *ut* final: um ihn damit zum Urheber des Bösen zu machen.

[40]) *malitiae* 354, 6—7. — Freilich konnte Marcion als Gnostiker auf diese Distinktion gar nicht kommen; Distinktionen sind immer der Ausdruck und die Formulierung einer ganz bestimmten Lehre, hier der Lehre Tertullians vom Ursprung des Übels aus der menschlichen Freiheit, und zwar nicht bloß des moralischen, sondern auch des physischen Übels. Nun ist aber die Gnosis gekennzeichnet durch die Verschiebung der Fragen aus dem Ethischen in das Kosmologische, was gerade das Gegenteil von der Lösung Tertullians bedeutet. Vgl. oben S. 358 Anm. 78.

[41]) Konsequenter wäre es gewesen, allgemein den freien geschöpflichen Willen zu nennen; aber wohl deshalb, weil der Teufel der erste war, der seinen freien Willen zur Sünde mißbrauchte, und weil von ihm die Verführung des Menschengeschlechtes ausging, das dann zur Strafe für die Übertretung das physische Übel über sich ergehen lassen mußte, ist er als Urheber des moralischen Übels bezeichnet.

[42]) Somit sind die physischen Übel Gottes Werk, allerdings bedingt durch die moralische Verfehlung des freien geschöpflichen Willens.

[43]) Die gleiche Unterscheidung bringt Tertullian im Kapitel 24. Er bespricht dort die Einwände, die Marcion an die Stelle Jonas 3, 10 knüpft: und es

den Nachweis erbringen könnte, daß sie ungerecht verhängt wurden. Dieser Gedanke ist uns nicht mehr neu, in den beiden vorhergehenden Kapiteln hat ja Tertullian zu zeigen versucht, wie Güte und Gerechtigkeit stets notwendig miteinander verbunden sein müssen. Dann führt er Beispiele für Strafübel aus der Hl. Schrift an und zeigt bei jedem auch den Grund für ihre Verhängung; Marcion würde es obliegen, in allen diesen Beispielen eine Ungerechtigkeit nachzuweisen.

Als Zusammenfassung und Folgerung aus den Beispielen ergibt sich die Regel (Anfang des 15. Kapitels), daß man zuerst die Gerechtigkeit des Richters untersuchen müsse; hält sie Stand vor der Vernunft, d. h. wohl: enthält sie nichts gegen die Güte, weil ja gut und vernünftig stets verbunden sind, dann ist auch die Strenge und alles, worin sie sich äußert, der Vernunft und Gerechtigkeit entsprechend. Der Richter ist nicht an und für sich zu tadeln, sondern er muß als schlechter Richter überführt werden[44]).

Auch die Tatsache, daß Gott die Sünden der Väter an den Söhnen straft (es ist das offenbar ein Beispiel Marcions, um zu zeigen, daß der Schöpfer dennoch ein schlechter Richter ist), besagt nichts gegen die vorgetragene Lösung; die Herzenshärte des Volkes hat Gott dazu veranlaßt, daß es sich wenigstens durch die Sorge für die Nachkommenschaft zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes bewegen ließ[45]). Dieses Gesetz liegt ganz in der Linie der Sorge Gottes um das Gute.

Die folgenden zwei aus der Heilsökonomie entnommenen Gründe, daß nämlich auch der Segen der Väter sich ohne Verdienst den Söhnen mitteilen sollte, und daß dieses Gesetz nur zeitweilige Geltung haben sollte, bis zur Aufhebung durch das Evangelium, soll wohl, diesem harten Gesetz gegenübergestellt, die Milde Gottes hervorheben. Ein letzter Beweisgrund für die Herzenshärte des Volkes und zugleich für die Gerechtigkeit dieses göttlichen Gesetzes ist im Evan-

---

reute Gott das Unheil, das er ihnen angedroht hatte, und er tat es nicht. Der eine Einwand betrifft die Reue Gottes; der andere den Sinn des Wortes Übel; 368, 9—14 löst Tertullian diesen letzteren folgendermaßen: *dicimus denique malitiam nunc significari non quae ad naturam redigatur creatoris, quasi mali, sed quae ad potestatem, quasi iudicis; secundum quam enuntiarit: ego sum qui condo mala, et: ecce ego emitto in vos mala, non peccatoria, sed ultoria, quorum satis diluimus infamiam ut congruentium iudici.*

[44]) Es ist die gleiche Regel, die Tertullian am Ende des 6. Kapitels für die Beurteilung der göttlichen Güte eingeschärft hat. Dort handelt es sich um das Verhältnis der göttlichen Güte zum Sündenfall, hier um die Gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zum Strafübel. Hält die Gerechtigkeit stand vor der Vernunft, d. h. erweist sie sich als gut, so ist sie nicht preiszugeben und als Äußerung der Bosheit oder gar Wildheit Gottes zu verschreien.

[45]) 355, 11—12.

gelium zu finden: das Judenvolk selbst hat nach diesem Gesetz von Gott gerichtet zu werden verlangt, als es das Blut Christi auf sich und seine Söhne herabrief.

c) Affekte in Gott

Das 16. Kapitel bringt als eine einfache Folgerung aus der bisher dargelegten Verbindung von Güte und Gerechtigkeit die Behauptung, daß auch die Affekte des Zornes, der Abneigung, die Unerbittlichkeit, kurz alles, worin sich die Strenge betätigt, gut sind, als zur Strenge gehörig, die selbst wieder dadurch, daß sie gerecht ist, auch gut ist[46]). Ohne diese Affekte ist eben eine Ausübung des Richteramtes nicht möglich, sowie auch ein Arzt ohne seine Instrumente seine Kunst nicht ausüben kann; nur ein unzeitiger, unvernünftiger Gebrauch dieser Instrumente ist mit Recht tadelnswert[47]).

Etwas Ähnliches wie hier für die Gerechtigkeit des Schöpfergottes, hat Tertullian bereits im ersten Buch für die Güte des neuen Gottes Marcions geleistet. Dort hat er zu zeigen versucht, daß eine Güte ohne die Affekte des Zornes gar nicht möglich ist[48]) und auf die ausführliche Verteidigung dieser Affekte in dem späteren Buch über den Schöpfergott verwiesen[49]). Die gibt er jetzt. Es handelt sich für ihn nicht allein darum, die notwendige Zuordnung gewisser Affekte an Gott zu beweisen, sondern er will allgemein der Schwierigkeit, die sich überhaupt aus der Zuteilung von Affekten an Gott ergibt, entgegentreten[50]). Die Lösung Tertullians liegt in der Betonung der Transzendenz[51])

[46]) 356, 1—6. — Allerdings kann man in dieser Folgerung die *paritas* bestreiten. Man kann nicht sagen, daß die Akte des Zornes, der Abneigung usw. in der gleichen Weise Eigenschaften der Strenge seien, wie zum Beispiel die Strenge selbst eine Eigenschaft der Gerechtigkeit ist; das scheint Tertullian selbst zu fühlen; denn er bringt einen neuen Beweis aus dem Vergleich mit den Instrumenten des Arztes.

[47]) 356, 10. — Die gleichen Gedanken bringt Laktantius vor, um zu beweisen, daß Gott der Affekt des Zornes zukomme; vgl. J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre 252 f.

[48]) Vgl. oben Anm. 20 Schluß.

[49]) I Marc 25; 326, 19—20: *haec multo plenius defendemus in causa creatoris, in qua et exprobrantur.*

[50]) Wo die Quelle dieser Schwierigkeit liegt, gibt Tertullian klar an: es ist die Philosophie, die den Häretikern die Waffen liefert, im besonderen hier Epikur; vgl. oben S. 352 Anm. 57 und oben S. 323 Anm. 10.

[51]) Dieses Prinzip von der Transzendenz Gottes über alles Geschaffene findet bei Tertullian eine reiche Anwendung. Immer, wenn seine zu wörtliche Auffassung der Hl. Schrift in Konflikt kommt mit den vergeistigten Anschauungen, die ihm aus der Philosophie geläufig waren, macht er es geltend. In De carn. Christ. c. 3 (F. Öhler, Tertulliani opera ommnia, ed. minor, Leipzig 1854, 894 unten)

des göttlichen Wesens über alles Geschaffene, genauer in der *incorruptibilitas divinae substantiae* gegenüber der *corruptibilitas humanae substantiae*[52]). Den verschiedenen Substanzen kommen verschiedene Betätigungen zu[53]). Der Einwand der Philosophie, daß durch derlei Gemütsbewegungen eine Verschlechterung hervorgebracht wird[54]), hat für den Menschen Geltung; für ihn sind diese Affekte wegen seiner schlechteren (d. i. geschaffenen) Substanz ein Zeichen der Vergänglichkeit[55]). Bei Gott sind sie frei von Vergänglichkeit wegen seiner göttlichen Substanz. Der gleiche Ausdruck für die Affekte sowohl beim Menschen wie bei Gott ist demnach analog aufzufassen[56]).

Während Tertullian hier durch sein Prinzip von der Transzendenz des göttlichen Wesens sozusagen die innere Möglichkeit für die Zuteilung von Affekten an Gott entwickelt, bringt er im 27. Kapitel als Schlußantwort auf alle

---

begründet er die Möglichkeit, daß Gott sich verändern kann ohne Preisgabe seiner früheren Natur, mit der Erhabenheit Gottes über alles Geschaffene. Es ist also nicht ganz richtig, wenn A. Bill 31 sagt: „die Lehre, daß Gott ἀναλλοίωτος sei, ist nicht nur allgemein apologetische Tradition, sondern auch bei Tertullian selbst belegt . . . . wenn er freilich auch einmal, um eine These zu beweisen, sie ablehnen kann."

[52]) 357, 2—4. [53]) 356, 25—26.

[54]) 356, 19—20.

[55]) 356, 23—24: *in homine corruptoriae condicionis habentur huiusmodi passiones.*

[56]) Dieses Kapitel kann als Schulbeispiel dafür dienen, wie das aus der zeitgenössischen Philosophie bekannte Gedankengut aufgenommen und verwendet wurde, die christliche Glaubenslehre zu begründen und zu erklären. — Der Grund für die Ablehnung der Stoa (und Epikurs) in der Frage der Affektlosigkeit Gottes ist wohl nur in der überlieferten Glaubenslehre zu suchen. Die möglichst wörtliche Auffassung der Hl. Schrift erschien geboten als Sicherstellung gegen alle Verflüchtigung durch die willkürliche und allegorisierende Auslegung der Gnosis. Das ist umso bemerkenswerter, als Tertullian vor seiner Bekehrung zum Christentum wohl entgegengesetzter Anschauung war. Schließlich ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß seine allzu anthropomorphe Auffassung Gottes (II Marc 16, wo er Gott Hände und Füße zuschreibt) wohl mehr auf eine zu wörtliche Auffassung der Hl. Schrift als auf seine von der Stoa übernommene Grundlehre von der Körperlichkeit alles Seienden zurückgeht. — In der Bestimmung der *incorruptibilitas, impeccabilitas*, die er dem göttlichen Wesen beilegt, können wir den platonischen Gedanken von der absoluten Gutheit (und damit konsequenterweise von der Sündelosigkeit und Unveränderlichkeit Gottes) wirksam sehen, begründet und zur vollen Klarheit entfaltet durch den Schöpfungsgedanken, den Tertullian aus der Offenbarung hatte, insofern durch ihn eine absolute Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf gegeben ist. — Über die Einwirkung der stoischen ἀπάθεια-Lehre auf die frühchristliche Dogmatik und Sittenlehre vgl. J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa 245 ff.: Die Lehre von den Affekten und vom Ideal der Apathie.

Schwierigkeiten Marcions, der dem Schöpfer aus der Hl. Schrift des Alten Bundes Kleinlichkeiten, Schwächlichkeiten und unwürdige Handlungen vorwirft[57]), ein moralisches (und zugleich heilsgeschichtliches) Argument, daß der Schöpfer Empfindungen und Affekte habe annehmen müssen. Gott mußte auf diese Weise seine den Menschen unerträgliche Größe abschwächen, um mit ihnen überhaupt in Beziehung treten zu können; so ist schließlich diese freiwillig von Gott auf sich genommene Erniedrigung, die an und für sich seiner unwürdig wäre, wegen des Zweckes, weil sie dem Seelenheil der Menschen dient, gotteswürdig zu nennen[58]); ja gerade in dieser Schmach Gottes ist das Geheimnis der Erlösung zu erblicken[59]).

Diesen Grundsatz von der Transzendenz Gottes über alles Geschaffene wendet dann Tertullian an auf die Zugeständnisse, die Marcion in betreff des Schöpfergottes macht, um zu zeigen, wie ungerechtfertigt es ist, Gott die Affekte des Zornes usw. abzusprechen, die nach Tertullian zur Ausübung der Strenge und Gerechtigkeit gehören. Marcion gibt zu, daß der Schöpfer Gott ist; also ist auch alles in ihm göttlich[60]), d. h. auch die Affekte

[57]) II Marc 27; 372, 21—22. [58]) 372, 23—28.

[59]) 374, 6—8. — Einen Beweis für diesen Grundsatz entnimmt Tertullian der Erlösungslehre Marcions; sein guter Gott läßt sich soweit herab, daß er sogar in die Welt des Schöpfers kommt und sich dort kreuzigen läßt: da geht er offenbar weiter als der Schöpfergott selbst! Im folgenden wendet Tertullian diesen Gedanken gegen die Christologie Marcions und nimmt so eigentlich voraus, was er im ganzen dritten Buch beweist: daß nämlich ein Christus, der leidet, eben dadurch seine Zugehörigkeit zum Schöpfergott dartut, dem ja Marcion gerade menschliche Schwächen vorwirft. Ja, in einer richtig verstandenen Christologie würde Marcion sogar die Lösung für seine Schwierigkeit finden! Christus ist es gewesen, das Wort des Vaters, das von Anfang an mit den Menschen in Verbindung getreten ist, um so das Menschenwesen, das er später annehmen sollte, kennen zu lernen. So kann man dem Vater, der im gemeinsamen Evangelium von Messias selbst als unsichtbar verkündet wurde, und der sich auch selbst im Alten Bund als unsichtbar erklärt hatte, die gotteswürdigen Dinge zuschreiben, während man dem Sohn jene zuteilen mag, die Marcion als gottesunwürdig tadelt. — Die Schlußgedanken des Kapitels greifen den anfangs erwähnten Gedanken von der moralischen Notwendigkeit der Affekte um des Heiles der Menschen willen wieder auf, geben ihm jedoch die allgemeine Wendung gegen die Zweigötterlehre Marcions. Diese hat ihren letzten Grund in einer ganz verkehrten Auffassung und Beurteilung der beiden Eigenschaften des Schöpfers, seiner Strenge und seiner Milde. Seine Strenge verwerfen sie und geben sie als Bosheit aus und stellen deshalb ihren Gott reiner Güte auf, seine unbegreifliche Milde und Herablassung, die sich besonders im ganzen Erlösungswerk zeigt, verwerfen sie als gottesunwürdige Kleinlichkeit. Konsequenterweise müßten sie auch gegen ihren eigenen guten Gott das Gleiche geltend machen; denn wie bereits im ersten Buch bewiesen wurde, muß auch er notwendig Richter und als solcher streng sein.

[60]) 357, 4—9.

des Zornes usw., und darum ganz anderer Art, als unsere menschlichen Affekte des Zornes; darum ist es innerlich unberechtigt, daraus dem Schöpfer einen Vorwurf zu machen. (Diese Gedanken hat man sich zu ergänzen.) Ferner: der Mensch ist von Gott zur lebendigen Seele gemacht, nicht umgekehrt, Gott vom Menschen gebildet; es ist also verkehrt, in Gott Menschliches anzunehmen und nicht eher Göttliches im Menschen; Marcion macht durch seine Vorwürfe Gott geradezu zum Bild des Menschen, während doch (Tertullian erinnert hier an die Ausführungen des 5.—9. Kapitels) gerade die Menschenseele Abbild Gottes ist dadurch, daß sie die gleichen Bewegungen und Empfindungen besitzt wie Gott, freilich nicht in der gleichen Vollkommenheit[61]). Wenn endlich Marcion seinem guten Gott die Regungen der Milde, Geduld, Barmherzigkeit und die Wurzel von allen, die Güte zuschreibt, so ist das nur eine Inkonsequenz[62]); an sich bestünde der gleiche Grund, diese Affekte von Gottes Wesen auszuschließen wie die entgegengesetzten des Zornes. Wir besitzen diese Affekte (der Güte usw.) auch nicht vollkommen, d. h., bei uns sind sie ebenso ein Zeichen der Vergänglichkeit wie die entgegengesetzten; es liegt also nicht in der Eigenart der Affekte an sich, gotteswürdig zu sein: die ganze Frage hängt ab von der Verschiedenheit der Substanz, die die Affekte hat. Gott hat die gleichen Affekte wie der Mensch (*propter deum homo eadem patitur:* das ist die konsequente Anwendung des aus der Popularphilosophie bekannten stoischen Motivs vom Menschen als Bild Gottes), aber in vollkommener Weise[63]).

Die Gerechtigkeit des Schöpfers also, das ist die kurze zusammenfassende Formel[64]), auf die sich die ganze Verteidigung gegen Marcion zurückführen läßt, erweist sich als Betätigung und Schutz der höchsten und allgemeinen Güte.

Ihren Abschluß findet diese ganze Beweisführung Tertullians durch einen Hinweis auf die Güte, die der Schöpfer auch nach dem Sündenfall betätigt, ja, die er jetzt noch täglich zeigt, indem er seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse[65]). Eine Reihe

[61]) 357, 9—16. [62]) 357, 17.

[63]) Kellner a. a. O. 2, 193 übersetzt: *discerne substantias et suos eis distribue sensus* (356, 25—26): man halte die Substanzen auseinander und teile ihnen ihre verschiedenen geistigen Anlagen zu. Der Grund für diese Übersetzung ist nicht recht ersichtlich, da doch im ganzen Kapitel die Rede ist von Gemütsbewegungen und Stimmungen; vgl. 357, 16: *denique contrarios eorum sensus, lenitatem dico patientiam* . . . .

[64]) Kapitel 17; 358, 3—4.

[65]) Schon im Kapitel 13; 352, 15—16 hat Tertullian bei Besprechung der Rolle, die der Gerechtigkeit nach dem Sündenfall zufiel, die Freigebigkeit Gottes

von Beispielen aus dem von Marcion dem Schöpfer zugeschriebenen Alten Testament, der angeblichen Urkunde seiner Schlechtigkeit, soll das erhärten. Die Folgerung daraus ist, daß man beides zusammenhalten muß, Güte und Gerechtigkeit, daß man also nicht einseitig auf die Gerechtigkeit schauen darf und die Beweise seiner Güte dabei vergißt. Der zweite Gedanke, der diesem Beweise dient, ist der Hinweis auf die Gebote des Schöpfers, den Dekalog, die nur dem Guten dienen und auf die so menschenfreundlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes; selbst die Vorschrift, daß man dem Dreschochsen das Maul nicht verbinden soll, soll mittelbar die Menschlichkeit fördern[66]).

Zugleich dient dieses Kapitel dem Übergang zum folgenden zweiten Teil des Buches, wo Tertullian die einzelnen Einwände widerlegt, die Marcion als Schriftbeweis für die Schlechtigkeit des Schöpfers aus dem Alten Testament geltend macht. Den Grundsatz, nachdem er hiebei vorgeht, hat er schon im Kapitel 15[67]) ausgesprochen: er gibt jeweils die *ratio* an; damit ist dann, weil gut und vernünftig stets mitsammen verbunden sind, auch der Vorwurf der Schlechtigkeit vom Schöpfergott abgewiesen.

Damit schließen wir die Behandlung der Ausführungen Tertullians, soweit sie mehr philosophisch und nicht rein biblisch sind.

Naturgemäß wird sich in diesem zweiten Teil, da es sich fast ausschließlich um rein biblische Einzelbeweise handelt, ein einheitlicher Gedankengang nicht festhalten lassen; trotzdem können wir eine Gruppierung nach gewissen Hauptgesichtspunkten unterscheiden. Die Kapitel 18 und 19 beschäftigen sich mit den Einwänden gegen die Güte des Schöpfers, die sich aus gewissen Gesetzen und Vorschriften erheben lassen. 20—24 mit dem Vorwurf der Unbeständigkeit und des Wankelmutes, der sich in Zuwiderhandlungen gegen seine eigenen Anordnungen und Verbote und in der ungleichmäßigen Behandlung der Menschen zeigt. Kapitel 25 und 26 enthalten die Widerlegung von anderen, Gottes angeblich unwürdigen Dingen, denen Tertullian außer der speziellen Widerlegung im Kapitel 27 den Grundsatz entgegenstellt (den wir als moralischen Beweis für die Vereinbarkeit der Affekte mit dem göttlichen Wesen bezeichneten), daß Gott um des Heiles der Menschen willen solches auf sich nehmen mußte. Das 28. Kapitel bringt Gegenantithesen: die einzelnen Vorwürfe, die Marcion als Beweise für die Bosheit und Unbeständigkeit des Schöpfers erhebt, werden von Tertullian gegen den guten Gott Marcions gewendet. Das 29. Kapitel ist als Schlußwort zu den zwei ersten Büchern zu betrachten. Das Hauptwerk Marhervorgehoben, die Gott über die Gesetze der strengen Gerechtigkeit hinaus aus freiester Güte übt *(seposita libertate eius, qua et ultro deus bonus)*.

[66]) Gegen den Einwand, daß solche Gebote auch von menschlichen Gesetzgebern bekannt sind, hebt Tertullian hervor, daß Moses früher war: *nulla posteritas non a primordiis accipit* 358, 28. Diesem allgemein aus der Apologetik der frühchristlichen Zeit bekannten Gedanken liegt letzten Endes der stoische Gedanke von der Vorzüglichkeit des Alten zugrunde; vgl. Lortz I, 255.

[67]) 355, 5—7.

cions zum Beweis seiner Zweigötterlehre waren die Antithesen; durch Gegenüberstellung von Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament sollte die Verschiedenheit seines neuen Gottes reiner Güte vom Schöpfergott, d. h. die Zugehörigkeit Christi zum neuen Gott, erwiesen werden. Tertullian rechtfertigt hier, warum er keine direkte Widerlegung unternommen habe und auch nicht zu unternehmen gedenke: in seiner Verteidigung des Schöpfergottes, d. i in dem Nachweis, daß Güte und Gerechtigkeit zur würdigen Vervollständigung der Gottheit gehören[67a]), hat er eine indirekte, genügende Widerlegung auch der Antithesen geleistet[68]).

Im Folgenden hebt Tertullian noch hervor, daß die Antithesen an und für sich eher dazu dienen, die beiden Wesen, deren Dasein auf diese Verschiedenheiten gründen soll, zu einer Einheit zusammenzuschmelzen. Ja, auch die angeführten Beweise und selbst das Streben, dadurch einen Gegensatz aufzustellen, führt eher wieder zur Einheit. Im übrigen, das ist der letzte Gedanke Tertullians, sei der Zweck der Antithesen, nämlich einen Gegensatz des neuen Gottes zum Schöpfergott nachzuweisen, innerlich verfehlt, aus dem Prinzip Marcions heraus, der von seinem Gott jede bittere Regung und damit notwendig jede Feindschaft gegen den Schöpfer ausschließt.

Diese Argumentation Tertullians wird uns verständlich, wenn wir deren unausgesprochene Voraussetzung uns vergegenwärtigen. Es ist der Gedanke der Harmonie aus Gegensätzen[69]), wie der Hinweis am Schluß des Kapitels zeigt[70]).

Schon I Marc 16 hatte Tertullian darauf als auf einen *communis sensus* und eine *argumentatio iusta*[71]) hingewiesen, um gegen Marcion, der für seinen guten Gott eine unsichtbare Schöpfung behauptete, zu beweisen, daß der Schöpfer des Sichtbaren auch als Schöpfer des Unsichtbaren angesehen werden müsse. Aber auch gegen die *perfectio* des neuen Gottes Marcions war für Tertullian dieser Grundsatz leitend, ebenso wie der zweite Teil seiner Ausführungen in diesem Buch, über die Vereinbarkeit von Güte und Gerechtigkeit, offenbar davon inspiriert ist. Nur daß sich Tertullian da nicht mehr begnügt, wie er es I Marc 16 tut, auf diesen Grundsatz hinzuweisen; er sucht in einem Einzelfall seine Berechtigung aus inneren Gründen darzutun, d. h. zu zeigen, wie die Güte jeweils das harmonische Komplement des Gegenteils, der Gerechtigkeit, verlangt. Marcion hätte sich also nicht mit der bloßen Aufstellung von Antithesen begnügen dürfen, da das wegen dieses allgemein angenommenen Gesetzes eher für das Gegenteil, für die Einheit der beiden Gottheiten, spricht; er hätte vielmehr nachweisen müssen, daß dieses Gesetz in seinem Falle keine Anwendung findet[72]).

[67a]) 376, 2—4.

[68]) Aus dem 28. Kapitel können wir ersehen, daß von Tertullian in den ersten zwei Büchern manches aus den Antithesen entnommen wurde. Vor allem, scheint es, haben wir im zweiten Teil des zweiten Buches, von Kapitel 18 ab, vieles aus den Antithesen vor uns, allerdings einseitig dargestellt, weil Tertullian die entsprechende Stelle aus dem Neuen Testament, wodurch Marcion das Gegenteil für den Messias zu beweisen suchte, nicht bringt.

[69]) Vgl. K. Gronau, Das Theodizeeproblem 77; A. Bill 59—60.

[70]) 376, 27—28; 377, 4. [71]) 311, 4—5.

[72]) 377, 2: *alium deum lucis ostendisse debueras, alium vero tenebrarum.*

III. Zusammenfassung der Ergebnisse

Da wir es nicht mit einer theoretisch-wissenschaftlichen Abhandlung, sondern mit einer antihäretischen Streitschrift zu tun haben, ist die Fragestellung naturgemäß bedingt durch die Position des Gegners. Der Schöpfergott ist zu verteidigen gegen den Vorwurf der Schlechtigkeit und Bosheit, was Tertullian positiv tut, dadurch, daß er seine Güte zeigt; auch die Widerlegung der Einwände ist durchaus positiv gehalten, indem aus den Beweisen für die Freiheit des Willens und für die notwendige Vereinigung der Güte mit der Gerechtigkeit die Haltlosigkeit der Ansichten Marcions sich von selbst ergibt.

Bei der Problembehandlung hat sich der große Einfluß der zeitgenössischen Philosophie klar nachweisen lassen. Das ist besonders hervorgetreten bei den Beweisen für die Willensfreiheit und bei der Aufzeigung der notwendigen Verbindung von Güte und Gerechtigkeit. Das ist freilich nicht in dem Sinn zu verstehen, als ob dadurch das aus der Glaubensunterweisung bekannte religiöse Lehrgut eine Entstellung erfahren hätte; die aus der Offenbarung bekannten Wahrheiten sind nicht nur der Ausgangspunkt, auch die Rezeption und Verwendung der Philosophie erfolgt nach der Glaubensregel. Die Überzeugung von der Kompetenz der Vernunft zur Darstellung und rationalen Bewältigung des überlieferten Glaubensgutes liegt, abgesehen davon, daß sie klar von Tertullian ausgesprochen wird, dieser Art des Vorgehens zugrunde. Nach der heutigen Terminologie müßten wir von einer theologischen Problembehandlung sprechen.

Nach der formalen Seite läßt sich ein starker Einfluß einer rhetorischen Darstellungsweise feststellen; ein Beweis dafür ist nicht bloß der Stil, auf Grund dessen man Tertullian einen Formkünstler ersten Ranges nennen muß; sondern ebenso auch die vorbereitende Einführung der Fragen, die später ausführlicher behandelt werden, die Zusammenfassungen am Schluß, die Beobachtung, daß die gleichen Gedanken in verschiedener Formulierung und Gruppierung vorgebracht werden, endlich die straffe Zielstrebigkeit und die besonders wirksame Fassung, in der die Widerlegung dargeboten wird; die Beschränkung endlich der ganzen Problemlösung auf den ersten Sündenfall dürfte in der rednerischen Erwägung einer übersichtlichen und darum wirksameren Darstellung ihren Grund haben.

Was den Inhalt anlangt, so zeigt die Betonung und ausführliche Behandlung gerade der Willensfreiheit in der Lösung des Theodizeeproblems den Blick für das Wesentliche; gegen die

Gnosis war ja das sicher das Entscheidende. Hier sehen wir Tertullian sehr schöne und tiefe Gedanken entwickeln, besonders in dem Kapitel, wo er die Verleihung der Willensfreiheit aus ihrem Zweck begründet, daß nämlich der Mensch der Schöpfer seiner eigenen Sittlichkeit werden soll. Die ausschlaggebende Bedeutung, die dem Schöpfungsgedanken dabei zukommt, haben wir genügend hervorgehoben.

Zuletzt dürfen wir nicht vergessen, die Systematik zu betonen, die sich in der Darstellung Tertullians verfolgen läßt. Gewiß ist er auch hierin abhängig[73]; aber daß er seiner ganzen Behandlung der Frage das Kapitel über die richtige Gotteserkenntnis vorausschickt, zeigt doch selbständige Auffassung und Weiterbildung der überlieferten Gedanken. Von einer richtigen Gotteserkenntnis hängt in der Tat alles ab; Fehler auf diesem Gebiet lassen es zu keiner wahren Gotteslehre kommen, und damit ist der Weg für die Lösung des Theodizeeproblems von vornherein versperrt.

Aus der Fragestellung gegen Marcion und der Einschränkung der Verteidigung auf den Schöpfergott ergibt sich, daß manche Fragen nicht erschöpfend behandelt wurden; so die Frage nach dem physischen Übel, die durch dessen Gleichsetzung mit dem Strafübel nur zum Teil gelöst ist. Wir erfahren ferner nichts über die Vererbung der Ursünde und ihr Nachwirken im Menschengeschlecht; auch auf die Tätigkeit der Dämonen, die im übrigen apologetischen und praktischen Schrifttum Tertullians eine solche Rolle spielt, geht er nicht weiter ein.

---

[73]) K. Gronau, Das Theodizeeproblem 18 ff.

Das Pater noster im Kommunionritus

Von Jos. A. Jungmann S. J. — Innsbruck

Es ist so ziemlich Gemeingut der heutigen Liturgieerklärung, daß mit dem Pater noster in der Messe die Vorbereitung auf die Kommunion beginnt, ja daß es den Kern dieser Vorbereitung bildet. Und im Grunde ist hier ein Zweifel auch kaum möglich, wenigstens solange man nach dem Grundsatz vorgeht, daß liturgische Formen aus den Gedankengängen der Zeit zu erklären sind, in der sie ihren Ursprung haben. Es soll darum im folgenden auch nicht sosehr ein Beweis für die genannte Auffassung erbracht, als vielmehr aufgezeigt werden, in welchem Umfang das Gebet des Herrn auch außerhalb der Meßfeier der Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie gedient hat und noch dient. Doch wird es gut sein, vorher, was wir über Anfänge und Gründe der eucharistischen Verwendung des Herrengebetes heute wissen, in einem Überblick kurz zusammenzufassen.

I.

Das Pater noster ist in der Messe mit Sicherheit nachweisbar seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts, wo es uns auch schon in verschiedenen Ländern begegnet. Es ist das ein Zeitpunkt, in dessen Nähe zurückzugehen auch schon die Tatsache zwingen würde, daß das Gebet des Herrn heute in sämtlichen Liturgien des Morgenlandes und des Abendlandes eben vorhanden ist. Dabei findet sich dasselbe nicht nur irgendwie in die Liturgie eingefügt, sondern es bildet überall als festes Bauglied den Übergang vom Eucharistiegebet zum Kommunionabschnitt. Ist schon diese Erscheinung kaum zu verstehen ohne die Annahme einer gewollten Beziehung auf die Kommunion, so verbreiten die ausdrücklichen Zeugnisse, die mit derselben Zeit des ausgehenden 4. Jahrhunderts einsetzen, darüber volles Licht. Das Pater noster muß der Kommunion vorhergehen wegen der Vergebungsbitte: *Et dimitte nobis debita nostra.* Der hl. Augustin weist mehrfach darauf hin. Indem wir demütig diese Worte sprechen, soll das Gewissen von den leichteren Sünden gereinigt werden: *ut his verbis lota facie ad altare accedamus*[1]). Hieronymus macht es den Pelagianern zum Vorwurf,

[1]) Augustinus, Serm. 17,5 (PL 38,127). Weitere Stellen bei W. Rötzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle, München 1930, 129 f.

daß sie im Bewußtsein ihrer übergroßen Heiligkeit frech die himmlische Gabe fordern, ohne vorher das Gebet des Herrn zu sprechen und darin um Vergebung der Sünden zu bitten[2]). Auch Chrysostomus verbindet die Vergebungsbitte mit der Kommunion[3]). Auf die Reinheit von Sünde geht ja auch die Weiterführung des Pater noster im Embolismus, der in fast allen Liturgien ähnlich wie in der römischen eine der letzten Bitten unterstreicht, indem er um Vergebung vergangener Sünden fleht — nur darauf kann die Befreiung *a malis praeteritis* gehen — oder um Bewahrung vor drohenden, und der insofern offenbar die Würdigkeit zum Kommunionempfang noch mehr sichern soll.

Fast noch deutlicher wird aber die vorausgehende Bitte des Vaterunsers, die Brotbitte, in Beziehung gesetzt zum Empfang der Eucharistie[4]). In der Meßliturgie selbst kommt das zwar in älterer Zeit nirgends unmittelbar zum Ausdruck[5]). Wir besitzen aber zwei altchristliche Erklärungen der Messe, die auf das Pater noster eingehen, die eine für Jerusalem, die andere für Oberitalien; beide beziehen die Brotbitte auf die Eucharistie[6]). Aber auch die Väter, die das Gebet des Herrn unabhängig von seiner Verwendung in der Messe behandeln oder berühren, wollen in weitaus überwiegender Mehrheit unter dem Brot der vierten Bitte nicht lediglich das leibliche Brot verstanden wissen, sondern zugleich das der Seele, das Brot, das vom Himmel kommt, Christus[7]). Hieronymus will sogar ausschließlich nur an das geistige Brot gedacht wissen[8]).

---

[2]) Hieronymus, Adv. Pelag. 3,15 (Pl 23,585). Zwei weitere Stellen, In Ez 48,16 und In Matth. 26,41, werden als hieher gehörig vermerkt bei F. E. Brightman, Liturgies eastern and western I, Oxford 1896, 469 f.; vgl. J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de rit. orient., III, Rom 1932, S. 491.

[3]) Chrysostomus, In Eutrop. hom. 5 (PG 52,396); In Gen. hom. 27,8 (PG 53,251). — Vgl. F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster 1893, S. 197 f.

[4]) J. P. Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers, Paderborn 1911.

[5]) Von der Einleitung zum Pater noster, in der man vielleicht einen Hinweis erwarten könnte, ist die Brotbitte offenbar zu weit entfernt. Über eine Hervorhebung der Brotbitte in der mozarabischen Messe s. Bock 277 ff.

[6]) Cyrillus Hier., Catech. myst. 5,15 (PG 33,1120): τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον wird als Brot ἐπὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς erklärt. — Ähnlich Ambrosius, De sacramentis 5,24 (PL 16,452): *Panem quidem dixit, sed* ἐπιούσιον . . . *qui animae nostrae substantiam fulcit.* — Vgl. Bock 90. 112 f.

[7]) Bis zum Anfang des 5. Jh. sind bei Bock als Vertreter dieser Auffassung nachgewiesen, von den Lateinern: Tertullian, De or. 6; Cyprian, De or. Dom. 18; Juvencus, Ev. hist. I, 595; Hilarius (s. Bock 110); Ambrosius (110 ff.); Chromatius, In Matth. tr. 14.5; vor allem in einer Reihe von Stellen Augustinus (Bock 118 ff.). — Von den Griechen sprechen sich nur Origenes (81 f.) und Athanasius (84 f.) deutlich genug im gleichen Sinne aus. Basilius (99) und Chrysostomus (91 ff.) sprechen nur vom materiellen Brot; Gregor von Nyssa ist der einzige, der ausschließlich nur dieses verstanden wissen will (100 f.).

[8]) Bock 115 ff.

Bei solcher Deutung eines Textes, der in seinem schlichten Wortlaut so offenkundig einfachhin vom irdischen Brote spricht[9]), liegt die Vermutung nahe, daß eine kirchliche Praxis schon früh Vaterunser und Eucharistieempfang verbunden haben muß. Mancherlei Anzeichen kommen einer solchen Vermutung entgegen. Für den ersten Gottesdienst, an dem die Neugetauften teilnahmen, gelangt Dölger zum Ergebnis, und zwar ohne auf die Verhältnisse der Brotbitte Rücksicht zu nehmen, es sei schon zur Zeit von Tertullian und Origenes anzunehmen, daß der Täufling als sein erstes Gebet, als das „neue Lied" zusammen mit den Gläubigen das Vaterunser gesprochen habe, „und zwar innerhalb der eucharistischen Liturgie", an der Stelle, an der wir es später treffen[10]). Ja, er ist geneigt, auf Grund von Röm 8,15 und Gal 4,6 das Vaterunser als erstes Gebet, das der Täufling mit der Gemeinde sprach, schon in paulinische Zeit zurückzuverlegen[11]). Jedenfalls war so die eucharistische Deutung der Brotbitte von selbst gegeben in jenen Vaterunser-Erklärungen, die sich wie die von Tertullian und von Augustinus stammenden an Taufkandidaten wandten. Nun scheint aber das Beten des Täuflings mit der Gemeinde ein davon und von der Tauffeier unabhängiges Beten der Gemeinde vorauszusetzen. Mindestens lud die den Täuflingen und für die Tauffeier gebotene Deutung der Brotbitte auf die Eucharistie dazu ein, das Gebet des Herrn auch sonst dem Kommunionempfang vorangehen zu lassen. Für Afrika läßt sich eine entsprechende Praxis tatsächlich auch von anderer Seite her schon für die Zeit um 300 mit genügender Sicherheit erweisen. Optatus von Mileve bezeugt nämlich um 370 daß auch die Donatisten trotz ihres Heiligkeitsdünkels das Pater noster mit der Bitte um Sündenvergebung vor der Kommunion der Messe nicht unter-

---

[9]) Vom irdischen Brote wird die Bitte bekanntlich allgemein auch von der heutigen Exegese verstanden. J. P. Bock ist also mit seiner These, die eucharistisch-geistige Auffassung der Brotbitte sei „als der von Christus beabsichtigte und von der Kirche so angenommene, wenigstens partielle Wortsinn der Brotbitte" zu betrachten (a. a. O. 283; vgl. 5 f.), nicht durchdrungen.

[10]) F. J. Dölger, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder: Antike und Christentum 2 (1930) 142—155, bes. 148 f.

[11]) Dölger 152 f. — Fast gleichzeitig hat A. Greiff, Das älteste Pascharituale der Kirche (Did 1—10), Paderborn 1929, 126—130, dieselbe Ordnung in der Didache nachweisen zu können geglaubt: ein Vaterunser nach der Taufe, auf das dann die Kommunion folgt. Er verweist dabei besonders auf westsyrische Taufordnungen, die diese Ordnung zugrunde legen. Die gleiche These und den gleichen Beweisgang bietet übrigens bereits Bock a. a. O. 70 ff. 218. — F. H. Chase, The Lords Prayer in the Early Church (Texts and Studies 1), Cambridge 1891, 53 schließt aus verschiedenen Anzeichen, daß die Brotbitte in der Urkirche nach ihrem materiellen Sinn genommen wurde; anderseits betont er, daß wir im Dankgebet Did 10,2 „practically . . . the first exposition of the Lords prayer" haben (vgl. S. 13. 126) und zitiert für die Brotbitte die Worte Did 10,2, in denen zuerst für die materielle Nahrung gedankt wird, dann aber für „die geistliche Nahrung und den Trank und das ewige Leben" (53 Anm. 2). Auch Chase sieht hier Anzeichen einer liturgischen Verwendung des Vaterunsers, und zwar mit Beziehung auf die Eucharistie (S. 13).

lassen können[12]). Da sie es von den Katholiken schwerlich übernommen hätten, muß die Übung schon vor Ausbruch der donatistischen Spaltung, also vor 311, als festgewurzelter Gebrauch bestanden haben. Dagegen fehlt das Pater noster vor der Kommunion der Messe in einem Teil der syrischen Kirche noch im 5. Jahrhundert[13]). Ausgeschlossen ist zwar der Gebrauch des Vaterunsers vor der Kommunion auch dort nicht, wo es in liturgischen Texten nicht erscheint[14]). Denn wenn das Vaterunser, wie die eucharistisch aufgefaßte Brotbitte zeigt, schon früh als Kommuniongebet betrachtet wurde, so muß es Kommuniongebet gewesen sein auch für die private Hauskommunion, für den Empfang der Eucharistie „vor jeder anderen Speise", wie sie bis ins 4. Jahrhundert hinein weithin geübt wurde. Dann mußte sich die Sitte aber stillschweigend auch auf den Kommunionempfang im Gottesdienst übertragen, und zwar ohne daß in den für den Priester bestimmten Texten davon die Rede zu sein brauchte; letzteres selbst dann, wenn man das Vaterunser nun nicht mehr wie zu Hause still für sich sprach, wie es die Arkandisziplin zu fordern begann, sondern gemeinsam im Chor. Der Anteil des Volkes kommt in den liturgischen Formularen ja meist erst spät zum Ausdruck, wofür die Verhältnisse der Diakonika in den orientalischen Riten als Beispiel dienen mögen. Die Annahme würde zugleich zur Erscheinung stimmen, daß das Gebet des Herrn wenigstens in den Liturgien des Ostens ursprünglich überall vom Volke gesprochen wurde und zum Teil noch heute gesprochen wird[15]). Aber wir stehen damit auf dem schwankenden Boden der Hypothese. Sicher ist nur, daß das Pater noster seit dem 4. Jahrhundert in den Liturgien hervortritt und zwar mit der deutlichen Bestimmung, den würdigen Empfang des Sakramentes zu sichern.

Von hier aus gesehen wird man es von vornherein höchst unwahrscheinlich finden, daß allein die römische Liturgie eine Ausnahme machen solle hinsichtlich des Sinnes, in dem das Vaterunser in die Messe eingefügt ist, und daß dieses hier nicht Kommuniongebet, sondern noch „Konsekrationsgebet" sein soll. Brinktrine[16]) stützt diese seine Ansicht auf die vielerörterte dunkle Stelle im Brief Gregors des Großen an den Bischof von Syrakus[17]). Der Papst erklärt darin, daß die Apostel „nur beim Gebet des Herrn die Opfergaben konsekriert" hätten *(consecrarent)* und daß es unpassend sei, „dieses Gebet über seinen Leib und sein Blut zu verschweigen"; darum wollte er es *mox post precem* gebetet wissen[18]).

[12]) Optatus Mil., Contra Parmen. 2,20. Es muß sich dabei um die regelmäßig wiederkehrende Bußersegnung handeln; vgl. J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten, Innsbruck 1932, 32 Anm. 104.

[13]) Vgl., abgesehen von den Apostolischen Konstitutionen, die Meßerklärung des Theodor von Mopsuestia (A. Rücker, Ritus baptismi et missae, Münster 1933, 35 ff.) und auch noch die Messe im Testamentum Domini (J. E. Rahmani, Testamentum Domini, Mainz 1900, 45 ff.).

[14]) Anders liegt der Fall in der Meßerklärung des Theodor von Mopsuestia; hier wird auch das Verhalten der Gläubigen bis ins einzelne besprochen.

[15]) Siehe die Übersicht bei J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de rit. orient., III, S. 489.

[16]) J. Brinktrine, Die hl. Messe, Paderborn 1931, 200—202.

[17]) Gregor d. Gr., Ep. IX, 12 (PL 77,956 f.).

[18]) Ein weiterer Grund liegt für Brinktrine in seiner stark äußerlichen, systemisierenden Architektonik der Messe: die Präfation als Einleitung, das Pater

Doch findet die Bemerkung Gregors ihre ausreichende Erklärung, wenn man mit Wilmart[19]) beachtet, daß es sich für Gregor in erster Linie nur um eine Vorverlegung des Pater noster vor den Brechungsakt gehandelt haben kann, für den nach damaliger Ordnung[20]) die Opfergaben vom Altar weggenommen wurden. Wenn das Pater noster erst nach der Brechung gesprochen wurde, wie das in den abendländischen Liturgien üblich war und außerhalb Roms üblich blieb, wurde das Gebet des Herrn nicht mehr *super eius corpus et sanguinem* gesprochen. So konnte Gregor es geziemender finden, das Pater noster vor der Brechung anzusetzen, wie er das in der Liturgie von Byzanz vorgefunden hatte[21]). Dafür, daß man auch in der römischen Liturgie das Pater noster als Kommuniongebet aufgefaßt hat, spricht die Deutung der Brotbitte in der alten Vaterunser-Erklärung, die uns das Sacramentarium Gelasianum aufbewahrt hat[22]). Wenn jemand übrigens das Pater noster nur eben zum „Kanon" rechnen wollte, ohne ihm die Aufgabe der Vorbereitung auf die Kommunion abzusprechen, so wäre dagegen wenig zu sagen[23]), zumal der Begriff „Kanon" ja nur „Norm" (des Gebetes bei der Feier der Eucharistie) besagt.

Wenn unsere bisherigen Feststellungen richtig sind, dann ergibt sich als selbstverständliche Folgerung, daß wir wenigstens am Ausgang des patristischen Zeitalters das Vaterunser als Einleitung zum Kommunionempfang auch dort erwarten müssen, wo ein Ritus der Kommunionspendung außerhalb der Messe entwickelt worden ist. Letzteres ist bei zwei Gelegenheiten der Fall: für die Missa praesanctificatorum, die ja nichts anderes ist als eine gemeinsame Kommunionfeier[24]) an Tagen, an denen man die volle Eucha-

noster als Abschluß des Kanons (202). — Daß das Mittelalter einen ganz anderen Aufbau in die Messe hineingelegt hat, ist bekannt, kommt aber für die wirkliche Erklärung derselben nicht in Frage.

[19]) E. Bishop-A. Wilmart, Le génie du rit Romain. Paris 1920, 84 bis 87. — Um die Erklärung der Stelle Gregors haben sich in den letzten Jahren noch bemüht A. Wintersig, Jahrb. f. Liturgiewiss. 6 (1926) 223—225 und C. Lambot, Revue Bénéd. 42 (1930) 265—269.

[20]) Vgl. Ordo Rom. I, 19 (Mabillon 13 f.).

[21]) Damit erübrigt sich auch die Deutung der Stelle in dem Sinne, daß erst Gregor das Pater noster in Rom eingeführt hätte, wie L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, Freiburg 1933, 197 anzunehmen geneigt ist. Demgegenüber sei auch darauf verwiesen, daß wir schon im Sacramentarium Leonianum, also jedenfalls vor Gregor, eine Formel haben, die als Embolismus zwischen Präfation und Postkommunion stehend, das Pater noster voraussetzt; L. A. Muratori, Liturgia Romana vetus I, Venedig 1748, 359: *Libera nos ab omni malo propitiusque concede ut quae nobis poscimus relaxari, ipsi quoque proximis remittamus. Per.*

[22]) I, 36 (Muratori I, 544): *Hic spiritalem cibum intelligere debemus. Christus enim panis est noster* . . . Vgl. Bock 256 ff. — Außerdem ist es eine naheliegende Vermutung, daß die in Rom schon vor dem 5. Jahrhundert erfolgte Verlegung des Friedenskusses vor die Kommunion an das *sicut et nos dimittimus* des Herrngebetes anknüpfen wollte.

[23]) Vgl. für eine solche Einbeziehung etwa Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts 264 f.

[24]) Die Vermutung liegt nahe, daß die der Missa praesanctificatorum zugrundeliegende Ordnung überhaupt zu beobachten war, so oft jemand außerhalb der Messe kommunizieren wollte; vgl. L. Duchesne, Origines du Culte chré-

ristiefeier für weniger passend hielt, und in der Krankenkommunion. Tatsächlich finden wir in der Missa praesanctificatorum allgemein das Vaterunser als Kern. Dasselbe Gesetz werden wir auch für die Krankenkommunion in Geltung finden und zwar bis tief hinein ins Mittelalter weithin auch im Abendland. Erst zu Beginn der Neuzeit war dieses Gesetz in der römischen Liturgie dem Bewußtsein entschwunden, weshalb der damas von der Krankenkommunion abgelöste Ritus der Kommunionspendung außerhalb der Messe es nicht mehr kennt. Überblicken wir das Einzelne.

II.

In der Missa praesanctificatorum, wie sie heute am Karfreitag gehalten wird, hier allerdings doch wieder ohne Beteiligung des Volkes an der Kommunion[25]), ist das Pater noster mit seinem Embolismus das einzige lautgesprochene Gebet; dieses tritt so trotz mancherlei Nebenriten noch immer als Kern der Vorbereitung deutlich hervor. Ohne diese jüngeren Zutaten finden wir den Verlauf der Feier in den ältesten Quellen der römischen Liturgie. So bestimmt zu Beginn des 8. Jahrhunderts das ältere Gelasianum für den Karfreitag: Nach den Fürbitten holen die Diakone das Allerheiligste aus dem Sacrarium und stellen es auf den Altar. *Et venit sacerdos ante altare adorans crucem Domini et osculans. Et dicit Oremus, et sequitur: Praeceptis salutaribus moniti. Et oratio Dominica. Inde: Libera nos Domine quaesumus. His omnibus expletis adorant omnes sanctam crucem et communicant*[26]).

Noch etwas ursprünglicher, ohne die Verquickung nämlich mit der Verehrung des Kreuzes treffen wir denselben Ritus im Ordo Romanus des Johannes Archicantor, dessen Grundtext um 680 niedergeschrieben ist: *Expletis autem ipsis orationibus dicit presbyter: Oremus, et dicit orationem Praeceptis salutaribus cum oratione dominica et sequitur oratio: Libera nos quaesumus Domine ab omnibus malis. Et accipit diaconus corpus Domini et sanguinem quod ante diem Coena Domini remansit . . . et ponit super altare, et communicant omnes corpus et sanguinem Domini cum silentio*[27]).

Die Einführung der Missa praesanctificatorum am Karfreitag geht in Rom auf das Vorbild der orientalischen Kirche zurück. Hier ist sie in einzelnen Riten zu großer Bedeutung gelangt, während sie anderen unbekannt blieb[28]). In der byzantinischen Liturgie bildet sie seit alter Zeit die Hauptfeier an den Wochentagen der Fastenzeit.

---

tien⁵, Paris 1925, 263. Für die byzantinische Liturgie wird die Vermutung bestätigt durch Symeon von Thessalonike, Responsiones 57 (PG 155,909 D); vgl. Hanssens, Institutiones liturgicae de rit. orient., II, Rom 1930, S. 98 f.

[25]) Dieser Verzicht auf die Kommunion des Volkes bedeutet tatsächlich, wenn auch nicht bewußt, im Grunde eine teilweise Rückkehr zum Grundsatz, den Innozenz I, Ep. 25, 4,7 (PL 20,555 f.) ausgesprochen hat: *isto biduo sacramenta penitus non celebrari.*

[26]) I, 41 (Muratori I. 562).

[27]) Silva-Tarouca (Atti della P. Accademia di Archeologia, Memorie I, 1, Rom 1923) 209. Für weitere Entwicklungsstufen der römischen Präsanktifikatenmesse vgl. M. Andrieu, Immixtio et Consecratio, Paris 1924, 21 ff.

[28]) J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae II, S. 86 ff.; III, S. 546 ff.

Aus dem heute sehr umfangreichen Formular der byzantinischen Präsanktifikatenliturgie hebt sich als unmittelbare Vorbereitung auf die Kommunion die Gruppe von priesterlichen Gebeten ab, die noch folgen, nachdem die heiligen Gaben auf den Altar übertragen sind, und die uns gleichlautend schon in der ältesten Überlieferung begegnen[29]): eine längere Oration, die zum Pater noster überleitet, dann dieses selbst, worauf nur noch wie sonst die Segnung des Volkes folgt. Die Westsyrer gebrauchen in der Missa praesanctificatorum, soweit sie sie kennen — sie heißt bei ihnen „Segnung des Kelches" — im wesentlichen einfach aus der gewöhnlichen Meßfeier den Abschnitt vom Pater noster an[30]). In älterer Zeit hatten sie dafür auch besondere Formularien, die wiederum in ähnlicher Weise das Pater noster umschließen[31]).

III.

Für den Ritus der Krankenkommunion im Orient sind die Quellen schwer zugänglich Bei den Kopten ist ein solcher Ritus überhaupt nicht ausgebildet worden, wie sie auch die Präsanktifikatenmesse nicht kennen[32]).

In der byzantinischen Liturgie beginnt die Ordnung der Krankenkommunion mit einem Lobspruch und dem Trisagion, es folgen dann das Vaterunser und nach einigen Versikeln das nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis[33]). Auch in der Krankenkommunion der Armenier nehmen — nur in umgekehrter Reihenfolge — Glaubensbekenntnis und Vaterunser deutlich eine zentrale Stelle innerhalb des vorbereitenden Abschnittes ein[34]).

---

[29]) Cod. Barberini (s. VIII/IX): Brightman 348—351.

[30]) Hanssens III, S. 552 554. Vgl. den griechisch-melchitischen Text aus einer Hs. des 14. Jh. bei Brightman 498f. Anders scheint die Ordnung zu sein in der Präsanktifikatenmesse der Maroniten: Hanssens III, 554f.

[31]) H. W. Codrington, The Syrian Liturgies of the Praesancified: The Journal of theolog. Studies 4 (1902/03) 77. 82; 5 (1903/4) 373. 545.

[32]) Bei den Kopten findet die Krankenkommunion nur im engen Anschluß an die Meßfeier statt, was freilich zur Folge hat, daß viele Kranke ohne Wegzehrung sterben. Nach der Entlassung geht der Priester in seiner gewöhnlichen Kleidung mit den heiligen Geheimnissen zum Kranken. Cl. Kopp, Glaube und Sakramente der koptischen Kirche (Orientalia christiana XXV, 1), Rom 1932, 143f.

[33]) So wenigstens in der altslavischen Überlieferung: A. v. Maltzew, Die Sacramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898, 227—236. — Was sonst an Gebeten dem Kommunionspendung vorausgeht, scheint sekundär zu sein (vgl. Maltzew 234 Anm.). Das erste Gebet („Als Teilnehmer") findet sich in der Chrysostomusliturgie unmittelbar vor der Kommunion des Priesters; Brightman 394 Z. 25. — Ein Vaterunser folgt auch nach der Kommunion des Kranken (Maltzew 236).

[34]) So in zwei Formularien bei H. Denzinger, Ritus Orientalium I, Würzburg 1863, 428. 431f. Das jüngere der zwei Formularien ist dem Rituale der unierten Armenier von 1839 entnommen; es bietet, nur mit neuem Gebetsstoff durchsetzt, das Schema des älteren: Ps 50, Schriftlesungen, Symbolum,

Die gleiche Ordnung muß in Palästina mindestens schon am Beginn des 7. Jahrhunderts gegolten haben. Sie wird nämlich bezeugt vom Patriarchen Sophronius von Jerusalem († 638) im Leben der hl. Maria von Ägypten, in einem Bericht, der uns zugleich das Bindeglied liefert zwischen Präsanktifikatenmesse und Krankenkommunion oder vielmehr die gemeinsame Grundform beider, die Kommunion außerhalb der Meßfeier: Die Büßerin hatte den Mönch Zosimus gebeten, ihr am Gründonnerstag den Leib und das Blut des Herrn zu bringen. Wie dieser getreu seinem Versprechen erscheint, bittet sie ihn, er möge das Symbolum sprechen und das Gebet des Herrn beginnen; darauf gibt sie dem Greis den Friedenskuß und empfängt die Geheimnisse[35]).

Mit welchen Riten und Gebeten die Krankenkommunion in der alten römischen Liturgie umrahmt wurde, bevor diese in fränkisch-karolingischer Zeit den gallischen Einschlag erhielt, dafür scheint kein Denkmal auf uns gekommen zu sein. Die frühesten Formularien, die dann von jenem Zeitpunkt an aus dem römischen Liturgiebereich erhalten sind, zeigen mehrfach ein Gepräge, das sie nahe heranrückt an die Formen der Krankenkommunion, die aus alter gallischer Liturgie, näherhin aus dem mozarabischen und dem keltischen Zweig derselben überliefert sind.

Die einschlägigen Texte der mozarabischen Liturgie sprechen freilich gerade für unsere Frage nicht mit voller Klarheit. Gerade für den Schlußakt der Krankenbuße, die mit der Kommunion endende Rekonziliation, ist ein Ritus angegeben, in dessen Verlauf das Pater noster nicht ausdrücklich erwähnt wird[36]); dasselbe ist aber wohl zu ergänzen. Das wird gefordert durch die Analogie zu dem sonst gleichgebauten Formular für die in der Kirche stattfindende Büßerrekonziliation; hier wird nämlich der Ritus innerhalb der Messe vor dem Pater noster eingefügt; auf letzteres folgt die Kommunion[37]).

Rekonziliation in der Kirche	Krankenrekonziliation
Rekonziliatorische Orationen, schließend: ... *ut digne tibi dicere mereamur orationem, quam Dominus ... constituit clamare et dicere: Pater.* Benedictio. *Propitietur Dominus cunctis ...* Deinde communicat eum[38]).	Rekonziliatorische Oration: *Deus misericors ... admitte*[39]). Benedictio. *Omnipotens Dominus qui ...* Explicita benedictione dat ei communionem[40]).

Oder aber, was fast auf dasselbe hinauskommt, wir müssen annehmen, daß das Pater noster vor der Kommunion des Kranken doch erst ausgefallen ist, als die römische Formel *Deus misericors*[41]) in das altspanische Formular

Pater noster, mehrere Versikel mit Alleluja. Ein Vaterunser folgt auch hier nach der Kommunion des Kranken (429. 433).

[35]) Vita s. Mariae Aeg. 20—22 (PL 73,685—687).

[36]) M. Férotin, Le Liber ordinum, Paris 1904, 92.

[37]) Vgl. Jungmann, Die lateinischen Bußriten 133f. [38]) Férotin 99.

[39]) Diese Formel ist römischen Ursprungs; sie muß im 6. Jh. in den spanischen Bußritus übernommen worden sein und dürfte hier eine oder mehrere altspanische Formeln verdrängt haben; vgl. Jungmann 110—113.

[40]) Férotin 92. [41]) Siehe Anm. 39.

der Krankenrekonziliation eingesetzt wurde. Daß das Pater noster zum altspanischen Ordo der mit der Kommunion schließenden Rekonziliation gehört, ergibt sich auch daraus, daß dieses Pater noster auch bei der nach dem gleichen Schema gebauten Erteilung der Buße angegeben wird[42]).

In den seit dem 9. Jahrhundert auf fränkischem Boden auftauchenden Formularien der Krankenprovision finden sich solche, in denen auf die letzten Gebete der hl. Ölung oder der Krankenbuße ohne irgendwelche sonstige Vorbereitung sofort die Kommunion des Kranken folgt. So hat das Sakramentar von S. Gatien in Tours (Ende des 9. Jh.) folgende Ordnung[43]):

Krankenölung

Sequitur oratio. *Domine Deus, salvator noster ... peccatorum omnium optata remissio. Per.*

Alia oratio. *Propitietur Dominus iniquitatibus tuis ... per immortalia saecula saeculorum. Amen*[44].

Deinde communicet eum corpore et sanguine Domini.

Diese Ordnung ist im 10. Jahrhundert in das Römisch-deutsche Pontifikale übergegangen[45]), wodurch sie weiteste Verbreitung finden mußte; so lebt sie noch fort im 16. Jahrhundert[46]). Überhaupt gehen das ganze spätere Mittelalter hindurch Ordnungen der Krankenkommunion ohne Pater noster neben solchen mit dem Pater noster einher; ja, erstere Ordnung gewinnt zusehends an Boden[47]).

Im früheren Mittelalter jedoch begegnet verhältnismäßig häufig die andere Ordnung, in der das Gebet des Herrn immer noch den Kern der Kommunionvorbereitung bildet. Der wesentliche Bestand dieser Ordnung wird am besten sichtbar, wenn wir zwei typische Formen derselben nebeneinander stellen: die Überlieferung in dem von Ménard gebotenen Auszug aus dem Sakramentar von Reims[48]) und die Gestalt desselben Formulars im Rituale von St. Florian[49]):

---

[42]) Férotin 91.

[43]) E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, l. I, c. 7, a. 4, ordo IV (Antwerpen 1736: I, 853). — Fast gleichlautend im Sakramentar des hl. Eligius (H. Ménard, S. Gregorii I opp., Venedig 1744, III, 236f. = Migne, PL 78,235).

[44]) Eine verkürzte Fassung der oben S. 559 genannten mozarabischen Benediktionsformel.

[45]) J. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, Antwerpen 1682, Appendix S. 26f.

[46]) Vgl. das Manuale von Linköping: J. Freisen, Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense, Paderborn 1904, 79.

[47]) Es kommt auch vor, daß beide Weisen im gleichen Ritualbuch nebeneinander stehen, wie das in dem noch anzuführenden Missale von Troyes aus dem 11. Jh. der Fall ist; Martène 1, 7, III (I, 849—851): an zweiter Stelle, wo die Kommunion auf die Krankenölung folgt, ist das obige Formular von S. Gatien ohne Pater noster zugrunde gelegt.

[48]) S. Gregorii I. opp. III, 553 (=PL 78,539). Das Sakramentar stammt nach Andrieu aus dem 10. Jh.

[49]) A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert, Freiburg 1904, 82. — Eng verwandt mit diesem scheint das Kommunionformular

Reims	St. Florian
Vorausgehen Rekonziliation und Krankenölung; darauf:	*Ecce frater, corpus Domini Nostri Jesu Christi, quod tibi deferimus. Credis hoc esse illud, in quo est salus et vita et resurrectio nostra?* Quo respondente: *Credo*, moneat eum dicere, si litteratus est, suum *Confiteor*... Quo dicto sacerdos cum his qui aderunt dicat: *Misereatur tui* et postea solus subiungat *Indulgentiam*, factaque indulgentia dicatur ab omnibus Pater noster eodem modo:
Concede Domine nobis famulis tuis ut orantes cum fiducia dicere mereamur:	*Concede nobis, quaesumus Domine, famulis tuis, ut orantes cum fiducia dicamus:*
Pater noster.	*Pater noster.*
Libera nos ab omni malo, custodi nos semper in bono, qui regnas in saecula saeculorum.	*Libera nos, quaesumus, ab omni malo, et custodi nos semper in omni bono, Jesu Christe, auctor omnium bonorum. Qui vivis.*
Communicet dicens:	Deinde communicet eum:
Corpus et Sanguis Domini Nostri...	*Corpus Domini Nostri...*
Agamus Deo nostro omnipotenti gratias quod terrenae nos originis atque naturae sacramenti sui dono in coelestem vivificaverit demorationem (sic) *qui cum Filio et Spiritu Sancto vivit et regnat.*	*Pax et communicatio corporis et sanguinis.* Zwei Orationen; darauf: *Dominus Jesus Christus apud te sit, ut te defendat, intra te sit...*

Im Wesentlichen dieselbe Ordnung liegt auch vor im Krankenordo des Cod. Pal. 485 aus dem 9. Jahrhundert[50]), wo aber auch schon das Sündenbekenntnis vorangestellt ist.

Im Bereich der gallischen Liturgien können wir die gleiche Ordnung noch weiter zurück verfolgen. Unter den so spärlichen Resten der keltischen Liturgie, wie sie auf den britischen Inseln geübt wurde, bevor die römische Liturgie sie verdrängte, ist uns in Denkmälern, die handschriftlich dem 8.—9. Jahrhundert entstammen, viermal der Ritus der Krankenprovision überliefert, dem jedesmal dasselbe Schema zugrunde liegt[51]): Es beginnt

---

zu sein in Clm. 9563 (11. Jh., aus dem nahen Oberaltaich), fol. 68. Einiges wenige ist daraus mitgeteilt von H. Mayer, ZkTh 38 (1914) 275 Anm. 4: Pater noster und Embolismus genau wie hier; darauf eine nahestehende doppelte Spendeformel.

[50]) Hrsg. von C. de Clercq, Ephemerides liturg. 44 (1930) 100—105: Der Kranke spricht zuerst das Symbolum und empfängt dann die Krankenölung, sodann bekennt er seine Sünden und spricht darauf womöglich *(canet si valet)* das Pater noster, das mit dem *Libera* weitergeführt wird: dann wird die Kommunion gespendet mit der Formel *Corpus et sanguis*, worauf das Dankgebet *Agamus* folgt.

[51]) Die Texte sind veröffentlicht bei F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, Oxford 1881, und zwar S. 164f. aus dem Book of Deer (9. Jh.), S. 169—171 aus dem Book of Dimma (8. oder 9. Jh.), S. 172f. aus dem Book of Mulling (8. oder 9. Jh.) und S. 223—225 aus dem Stowe-Mis-

allemal — in drei Fällen geht die Krankenölung voraus — mit einem Gebet, das das Pater noster einleitet[52]); dann folgt das Gebet des Herrn selbst; es wird weitergeführt mit dem nur wenig variierenden *Libera nos.* Darauf wird die Kommunion gereicht und zwar mit der Formel *Corpus et Sanguis Domini.* Sodann folgt noch ein Dankgebet, in dem zunächst, mit Alleluja durchflochten, eine Reihe von Psalmversen gesprochen und der Hymnus *Refecti Christi corpore et sanguine* begonnen wird und das geschlossen wird mit der Oration *Deus tibi gratias agimus.*

Am deutlichsten ist der Aufbau in dem allerdings auch stark erweiterten Formular des Book of Dimma, wo der Kommunion die Krankenölung vorhergeht[53]). Für die weitere Untersuchung wird es von Nutzen sein, die Umrisse dieses in die Zeit eines Alkuin und in dessen Heimatland zurückreichenden Formulars vor Augen zu haben. Die Spendung der beiden Sakramente wird eingeleitet durch eine vollständige Vormesse, bestehend aus mehreren Orationen, einer Epistellesung[54]) und einer Evangelienlesung[55]). Dann heißt es sofort:

Divino magisterio edocti et divina institutione formati audemus dicere: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Credo et in Jesum Christum Filium eius. Credo et in Spiritum Sanctum. Credo vitam post mortem. Credo me resurgere.

Ungo te de oleo sanctificato in nomine Trinitatis ut salveris in saecula saeculorum.

Concede nobis famulis tuis ut orantes cum fiducia dicere mereamur: Pater noster. Infirmus canit si potest; si non, persona eius canit sacerdos[56]).

Libera nos Domine ab omni malo et custodi nos semper in omni bono, Christe Jesu, auctor omnium bonorum, qui regnas in saecula[57]).

Hic pax datur ei et dicis:

Pax et communicatio sanctorum tuorum, Christe Jesu, sit semper nobiscum. Respondet: *Amen.*

Das ei eucharistiam dicens:

Corpus et Sanguis Domini nostri Jesu Christi Filii Dei vivi conservat animam tuam in vitam perpetuam.

Post adsumptum ait:

Agimus Deo Patri omnipotenti gratias...[58]). Es folgen Psalmverse und der Hymnenanfang *Refecti* mit Alleluja, ein Segen und endlich die Oration:

Deus, tibi gratias agimus, per quem ministeria sancta celebramus, et a te dona sanctitatis deposcimus, qui regnas in saecula.

Es ist ohneweiters ersichtlich, daß wir hier dasselbe Formular vor uns haben, wie es uns vorher für das 10. Jahrhundert im Sakramentar von

---

ale (Beginn des 9. Jh.; in der Gesamtausgabe desselben von G. F. Warner [H. Bradshaw Society 32] S. 35f.). Die Daten nach L. Gougaud, Christianity in Celtic Lands, London 1932, 314f.; vgl. die Angaben desselben im Dictionnaire D'Archéol. chrétienne et de Liturgie 2 (1910) 2976.

[52]) Zwei Fassungen: *Creator naturarum* und *Concede nobis* (vgl. oben 561).

[53]) Warren 167—171. [54]) 1 Kor 15,19—22. [55]) Mt 22,23—33.

[56]) Hier folgt im Text: *Agnosce Domine verba quae praecepisti... quo iubemur dicere: Pater noster.* Diese Formel ist offenbar als Parallelformel für *Concede* zur Wahl gestellt.

[57]) Hier folgt im Text: *Pax et caritas Domini N. J. Chr. sit semper nobiscum* — eine Parallelformel für die sofort folgende zum Friedenskuß.

[58]) Es muß offenbar heißen wie oben 561: *Agamus...*

Reims und für das 12. Jahrhundert im Rituale von St. Florian begegnet ist. Dabei wird nun von den beiden Formeln, die in St. Florian anscheinend die Spendung der Kommunion begleiteten, die zweite als ursprüngliche Formel zum Friedenskuß kenntlich. Auch das in St. Florian am Anfang stehende Glaubensbekenntnis findet seine deutliche Parallele in dem fünfgliedrigen Glaubensbekenntnis des Dimmabuches[59]). Dabei steht das Glaubensbekenntnis des letzteren in offenkundiger Parallele zum Pater noster. Wird es ja sogar durch eine ursprünglich auf das Pater noster berechnete Gebetseinleitung eingeleitet[60]). Ja, man muß vermuten, daß dieses Credo in erster Linie mit dem Pater noster auf die Kommunion vorbereiten soll und daß erst sekundär die Krankenölung nach diesem Credo angesetzt wurde[61]) und zwar dies nicht nur, weil Glaubensbekenntnis und Gebet des Herrn schon längst verschwisterte Grundformeln waren, sondern auch deswegen, weil ein Glaubensbekenntnis vor dem Pater noster, mit diesem zusammen zur Kommunion überleitend, auch in einer Meßliturgie des gallischen Bereiches, nämlich in der mozarabischen[62]), vorhanden ist: auf dem III. Konzil von Toledo (589) wurde diese Einschaltung beschlossen unter Berufung auf das Vorbild des Orients[63]), und sie ist demgemäß auch im Missale Mixtum enthalten[64]).

---

[59]) Auch das Book of Mulling hat nach der Formel für die Krankenölung die Anweisung: *Simul canit: Credo in Deum Patrem,* worauf die Einleitung zum Pater noster folgt. Warren 172.

[60]) Andere Fundorte derselben Formel bei Warren 169 Anm. 11.

[61]) Auf dem Festland ist die gleiche Anordnung: Credo, Krankenölung, Pater noster, Kommunion, beibehalten im Cod. Pal. 485; s. oben Anm. 50.

[62]) Berührungspunkte mit der mozarabischen Liturgie sind gerade auch für das Book of Dimma festgestellt: Warren 168 Anm. 1. 5. 6; 169 Anm. 11. Über die Verwandtschaft keltischer mit mozarabischer Liturgie s. E. Bishop, Liturgica Historica, Oxford 1918, 165—210.

[63]) Mansi IX 990A: *omni sacrificii tempore ante communicationem corporis Christi vel sanguinis iuxta orientalium patrum morem unanimiter clara voce sacratissimum fidei recenseant symbolum.* Daß dem Orient der Gebrauch eines Glaubensbekenntnisses vor der Kommunion tatsächlich nicht unbekannt war, bestätigt der Bericht des Johannes von Biclaro († 621), Chron. (PL 72, 863B), der vom ersten Regierungsjahr des Kaisers Justinus II (565) meldet: *symbolum... in omni catholica Ecclesia a populo concinendum intromisit, priusquam Dominica dicatur oratio.* Dieses Zeugnis steht nicht so vereinzelt da, wie Brightman (Liturgies 532 Z. 44) meint, der es darum bezweifeln möchte, wenn auch der Gebrauch in Byzanz selbst nicht von langer Dauer gewesen sein kann. Es gehören nämlich hieher die oben 558f. gebuchten Daten über die teilweise bis heute forterhaltene Verwendung des Symbolums zusammen mit dem Pater noster vor der Krankenkommunion. Ein freilich eigens formuliertes Glaubensbekenntnis vor der Kommunion in der Messe kennen die ägyptischen Liturgien: Brightman 184f. 238f.; E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, I, Paris 1716, 23f. 36. 83f. 123. Es handelte sich dabei um ein Bekenntnis zum monophysitischen Glauben, wenn auch auf die Eucharistie bezogen; vgl. Renaudot I, S. XCIX—CIII.

[64]) PL 85,557. Verwendet ist bezeichnenderweise eine orientalische For-

Daß wir in dem Grundstoff, der allen drei Formularien: Reims, St. Florian und Dimma, samt ihren Schwesterformularien gemeinsam ist, einfach den Kommunionabschnitt der gallischen, genauer der gallikanischen Messe vor uns haben, wird ersichtlich, wenn man die fast wörtliche Übereinstimmung mit einschlägigen Formeln der letzteren beachtet. Man vergleiche den Kommunionabschnitt in der zweiten Sonntagsmesse des als Missale Gothicum bekannten Sakramentars von Autun aus der Zeit um 700[65]):

Ante orationem Dominic.
Concede Domine famulis tuis ut orantes cum fiducia dicamus sicut ipse iubere dignatus es dicere: Pater.
Post orationem Dominic.
Libera nos a malo, omnipotens Deus, et custodi in bono, qui vivis et regnas[66]).
Post Comm.
Accepto coelesti corporis sacramento et salutis aeternae calice recreati Deo Patri omnipotenti gratias agamus laudesque dicamus. Per.
Consummatio Missae.
Deus, gratias tibi agimus, per quem mysteria sancta celebramus, et a te sanctitatis et misericordiae dona deposcimus. Per Dominum.

Von hier aus gesehen ist es nicht auffallend, daß wir auch noch im 11. Jahrhundert auf Denkmäler stoßen, denen zufolge die Kommunion der Kranken[67]) von einem Ritus umrahmt ist, der ungefähr einer Missa praesanctificatorum oder, was dasselbe ist, dem Kommunionabschnitt der Vollmesse entspricht. Nach dem dieser Zeit angehörigen Pontifikale von Narbonne[68]) wird eine Vormesse vorausgeschickt vom Kyrie bis zum Credo, mit

---

mel, das Nizänokonstantinopolitanum, das ja von hier aus zum Meßcredo auch des Abendlandes geworden ist.

[65]) Muratori II, 649.

[66]) Vgl. auch den Embolismus des Weihnachtsfestes im gleichen Missale (Muratori II, 522): *Libera nos, omnipotens Deus, ab omni malo, ab omni periculo, et custodi nos in omni opere bono, perfecta veritas et vera libertas, Deus, qui regnas in saecula saeculorum.* — In der ersten der Moneschen Messen (die Hs. gehört der Mitte des 7. Jh. an) lautet der Embolismus (F. J. Mone, Lateinische und griechische Messen, Frankfurt 1850, 16): *Libera Domine, libera nos ab omni malo et constitue nos in omni opere bono qui vivis et regnas cum Patre et Spiritu Sancto in saecula saeculorum.*

[67]) Oder vielmehr die Kommunion außerhalb der Messe überhaupt? In dem von A. Dold im Jahrb. f. Liturgiewiss. 11 (1931) 94ff. herangezogenen Cod. Vat. lat. 1339 (10. Jh.) beginnt fol. 311r eine Sammlung von Liturgica, deren erstes Stück hieher zu gehören scheint. Es fängt an mit *Praeceptis salutaribus* und dem Pater noster samt angefügtem Embolismus, worauf nach *Pax Domini, Agnus Dei* und einer rätselhaften Brechungsrubrik fünf Kommuniongebete folgen, von denen das dritte die Wendung enthält: *mihi indigno famulo tuo et omnibus per me sumentibus haec ipsa mysteria non obsint...* (Dold 94f.). Das ist doch wohl ein Hinweis auf eine Kommunionspendung, in der einer Mehrheit von Gläubigen unabhängig von der Feier der Messe das Sakrament gereicht werden kann.

[68]) Martène 1, 7, XIII (I, 892).

entsprechend ausgewählten Gebeten und Lesungen[69]). Dann wird dem Kranken das Kreuz zum Kusse gereicht und der Priester fährt fort mit *Praeceptis salutaribus moniti* und dem Pater noster. Nach dem *Agnus Dei* und einem vorbereitenden Zuspruch des Priesters folgt die Kommunion.

Ähnlich ist der Vorgang nach dem um 1050 entstandenen Missale von Troyes[70]); nur wird hier die Vormesse bis zum Sanctus einschließlich weitergeführt. Darauf folgt wieder das *Oremus. Praeceptis salutaribus moniti* mit dem Gebet des Herrn[71]).

Das gleiche Missale von Troyes enthält unter der Überschrift *[O]ratio ad communicandum infirmum* auch einen abgekürzten Ritus der Krankenkommunion von rein gallischem Gepräge[72]). Er besteht aus drei Orationen. Auf die zweite derselben, die eine gallikanische Rekonziliationsformel darstellt, folgt die Rubrik: *Tunc iubeat sacerdos recitare Pater noster*, worauf der Priester noch das Kommuniongebet *Humili mente* spricht, das hier wohl einem Embolismus gleichwertig ist.

IV.

Nach dem 11. Jahrhundert wird das Pater noster im Kommunionritus eine Seltenheit. Vereinzelt steht es noch am Schluß einer Psalmenreihe, die die Kommunionspendung einleitet; so in einem um 1200 entstandenen Missale von Noyon: Nach dem letzten Psalm spricht der Priester: *Kyrie eleison, Pater noster,* worauf noch nach zwei Versikeln und einer Oration das *Confiteor* mit dem *Misereatur* folgt[73]). Im allgemeinen wird das Gebet des Herrn schon seit der ausgehenden Karolingerzeit mehr und mehr verdrängt durch zwei andere Komponenten, die im Ritus nun immer stärker hervortreten: durch ein Bekenntnis des Glaubens und durch Bußgebete. Beide Stücke sehen wir schon im Rituale von St. Florian dem Vaterunser vorausgehen.

Ein Bekenntnis des Glaubens ist uns neben und vor dem Pater noster schon in der Kommunionvorbereitung keltischer Krankenordines be-

[69]) Der Umstand, daß die Gesänge fehlen, die im 11. Jh. auch in der Privatmesse bereits gelesen wurden, zeigt, daß wir ältere Überlieferung vor uns haben. — Im übrigen bedeutet die vorangestellte Vormesse nur wieder eine Parallele zur Vormesse der Missa praesanctificatorum sowohl in Rom wie im Orient.

[70]) Früher irrtümlich Pontifikale des Prudentius genannt; Martène 3, 11, 11 (II, 102 f.).

[71]) In diesem aus der Vormesse — ihr Endpunkt ist mit dem nunmehr später angesetzten Beginn des Kanons gegeben — und dem Kommunionabschnitt gebildeten Ritus der Krankenkommunion, die etwa seit der Jahrtausendwende immer ausschließlicher nur unter der Brotsgestalt gereicht wurde, liegt der Ursprung der sog. *missa sicca;* vgl. J. Pinsk, Die Missa Sicca: Jahrb. f. Liturgiewiss. 4 (1924) 90—118, bes. 97 ff.

[72]) Martène 1, 7, III (I, 849); vgl. Jungmann, Die lateinischen Bußriten 165 ff.

[73]) Martène 3, 15, VIII (II, 1101). — Nur etwas erweitert liegt, deutlich erkennbar, die gleiche Ordnung vor im Pontifikale von Soissons (um 1100): Martène 1, 7, XVI (I, 910).

gegnet[74]) und wir haben uns daran erinnert, daß eine analoge Ordnung seit 589 in der altspanischen Messe maßgebend war. Es ist darum gar nicht überraschend, daß wir in karolingischer Zeit gerade beim Spanier Theodulph von Orleans († 821) einen Krankenordo finden, demzufolge der Priester den Kranken nach der Letzten Ölung heißen soll *orationem Dominicam et symbolum dicere*, worauf er die Kommunion empfängt[75]). Allerdings hat man hier den Eindruck, daß das Gebet des Herrn nicht mehr so sehr wegen einer inhaltlichen Beziehung zur Kommunion herangezogen ist als vielmehr im Sinne jener Zusammenfassung eines Mindestmaßes an religiösem Wissen, die in der karolingischen Reform eine so große Rolle spielt. In der Folgezeit wird das Bekenntnis des Glaubens in den Beichtordines, die bald auch an die Stelle besonderer Ordines für die Buße der Kranken treten, in verschiedener Form meist schon vor der Beicht vorweggenommen[76]). In einzelnen Fällen verläßt dabei auch das Pater noster seine ursprüngliche Stelle und geht nun zugleich mit dem Symbolum nicht mehr der Kommunion, sondern der Beicht voraus[77]).

Stärker als das Bekenntnis des Glaubens tritt im späteren Mittelalter das Sündenbekenntnis in den Vordergrund, d. h. nach der vorausgegangenen sakramentalen Beicht meist nun ein nochmaliges, allgemeines Sündenbekenntnis in der Form eines Confiteor mit darauffolgender Absolution[78]).

In einer Zeit, die geneigt war, sogar im Bußsakrament die sündentilgende Wirkung vor allem dem Bekenntnis zuzuschreiben, mußte neben einem formellen Bekenntnis die einfache Vergebungsbitte, die ja der entscheidende Grund für den Gebrauch des Pater noster vor der Kommunion gewesen war, und damit das Pater noster selbst als Kommuniongebet an Wertschätzung verlieren, zumal noch andere Gründe in gleicher Richtung wirkten[79]).

---

[74]) Oben 562.

[75]) Theodulf, Capitulare II (PL 105, 222).

[76]) Jungmann, Die lateinischen Bußriten 159. 192 u. ö.

[77]) So in einem Reimser Sakramentar aus der Zeit Hinkmars und in der davon abhängigen Ordnung des Pontifikale von Soissons: Jungmann, Die lateinischen Bußriten 116. — Im Missale von Troyes steht das Pater noster sowohl, wie angegeben, vor der Kommunion als auch samt dem Symbolum vor der Beicht: Martène 1, 7, III (I, 848); vgl. Jungmann 164ff.

[78]) Über die Möglichkeit sakramentaler Bedeutung auch dieser Bußform s. Jungmann 280ff.

[79]) Von diesen anderen Gründen dürften zwei besondere Bedeutung haben: Der eine liegt in der neuen Art der eucharistischen Frömmigkeit, in der nun weit mehr die reale Gegenwart der Person des Herrn *(Christus)* betont wird und der Sachcharakter des Sakramentes *(corpus Christi, panis sanctus* u. s. w.) dafür etwas zurücktritt; so bestand schon etwas weniger Anreiz, bei der Brotbitte an die Eucharistie zu denken, zumal diese schon lange nicht mehr das „tägliche Brot" war. Fürs zweite begann das Pater noster selbst etwas an Gewicht zu verlieren durch die seit dem 13. Jh. immer mehr gepflegte Praxis, eine bestimmte Anzahl von aneinandergereihten Pater noster als Ersatz für an-

Die Agende von Schwerin aus dem Jahre 1521 bietet noch ein spätes Beispiel dafür, daß vor der Kommunion wie im Rituale von St. Florian sowohl ein Glaubensbekenntnis wie das Confiteor stehen und gleichwohl auch das Vaterunser noch seine alte Stelle einnehmen kann[80]). Auch in Ungarn war zu Anfang des 16. Jahrhunderts, allerdings in einiger Umbildung, ein solcher Ritus bekannt, und zwar nun nicht mehr bloß für die Kommunion der Kranken, sondern auch für die Kommunion der Gläubigen in der Kirche. Der Priester fragt die Kommunikanten, ob sie Reue empfänden und ob sie verziehen hätten; dann beten sie laut mit ihm das Confiteor, darauf das Vaterunser und das Ave Maria. Jetzt erst folgen *Misereatur* und *Indulgentiam*[81]). Wenn dann der Priester die hl. Hostie über der Patene erhebt, folgt noch ein Bekenntnis des Glaubens an die Gegenwart des Leibes Christi, und zwar in der Weise, daß eine Reihe von Fragen gestellt und mit *Credo* beantwortet werden[82]). — Auch in Bayern gab Herzog Albrecht IV 1557 einen Ritus communionis catholicus heraus, in dem vor der Kommunion das allgemeine Sündenbekenntnis und das Pater noster verlangt wird[83]). Ähnliche Überlieferungen reichen in England bis in die Anfänge der Reformation hinein[84]).

dere, längere Gebete zu gebrauchen. So wurde in der 1223 bestätigten Regel des hl. Franziskus bestimmt, daß die Laienbrüder an Stelle der Matutin 24 Pater noster beten sollen, und ähnlich für die übrigen Horen.

[80]) A. Schönfelder, Liturgische Bibliothek II, Paderborn 1906, 24f.

[81]) Aus dieser Anordnung kann man den Verdacht schöpfen, daß das Pater noster hier nicht mehr als Kommuniongebet aufgefaßt ist, sondern vielmehr als Buße nach der allgemeinen Beicht. Offenkundig in diesem letzteren Sinn wird ein wiederholtes Pater noster und Ave Maria nach dem *Confiteor* und vor dem *Misereatur* verwendet im Anschluß an den Opfergang der Gläubigen im Sacerdotale von A. Castellani (S. 81r der mir vorliegenden Ausgabe von Venedig 1560). — Noch weiter entfernt vom ursprünglichen Sinn ist die Verwendung des Pater noster im Kommunionritus, den Martène 4, 25, 29 (III, 495C) aus französischen Ritualien wiedergibt: Nach einer langen Formel der Offenen Schuld in französischer Sprache ergeht die Weisung an die, die es können, das Confiteor zu sprechen, die andern aber sollen Pater noster und Ave beten; darauf folgt die Absolution und die Kommunion.

[82]) J. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, Speyer 1891, 161; mit Berufung auf C. Péterffy, Concilia sacra Eccl. Rom. cath. in regno Hungariae I, Preßburg 1741, 240f.

[83]) ZkTh 38 (1914) 276, in der Abhandlung von H. Mayer, Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg: ZkTh 37 (1913) 760—804; 38 (1914) 1—36. 267—296. Mayer stellt fest, daß das Vaterunser hier nur als eigentliches Vorbereitungsgebet zur Kommunion gemeint sein kann. Die Ordnung ist übrigens auch hier nicht mehr für die Kommnnion der Kranken bestimmt, sondern für die Kommunion der Gläubigen in der Kirche außerhalb der Messe, die freilich noch eine „wunderliche Neuerung" (274) genannt wird.

[84]) Vgl. die Ordnung für die Krankenkommunion im Prayer Book von 1549: W. Keeling, Liturgiae Britannicae or the several editions of the Common Prayer, London 1842, 327.

Im allgemeinen ist aber das Pater noster weggefallen. Die Ritualien um die Wende des Mittelalters bieten in anderen Fällen nur mehr das mit der Absolution beantwortete allgemeine Sündenbekenntnis[85]) mit einem Bekenntnis des Glaubens[86]) oder auch ohne ein solches[87]).

Das Rituale Romanum von 1614 hat diese letztere Ordnung festgelegt[88]), wobei man aber im *Ecce agnus Dei* einen glücklichen Ersatz für das Glaubensbekenntnis erblicken kann[89]). Das Gebet des Herrn ist in den Kommunionritus nicht mehr einbezogen.

V.

Gleichwohl ist damit nicht jede Spur des Pater noster in seiner Verwendung als Kommuniongebet aus der römischen Liturgie verschwunden, auch abgesehen davon, daß ja neben dem Rituale Romanum die mannigfaltigen Diözesanritualien zunächst noch fortbestanden und zum Teil noch fortbestehen. Denn das Rituale Romanum enthält selbst noch eine solche Spur: im Ritus der Krankenölung. Es ist zum mindesten auffallend, daß der Priester darin, nachdem die Salbungen zu Ende sind, ein Pater noster zu sprechen hat, auf das nach mehreren Versikeln noch drei Orationen folgen. Bei keinem andern Sakrament finden wir einen solchen Schluß[90]). Das Rätsel klärt sich, wenn wir den Krankenordo aus dem im Jahre 1114 geschriebenen Kreuzfahrer-Pontifikale von Apamea[91]) heranziehen und da-

[85]) Wenn nicht die sakramentale Beicht noch an dessen Stelle steht wie in der Ordnung von Roskilde (J. Freisen, Manuale Curatorum, Paderborn 1898, 24) und von Abo (J. Freisen, Manuale Lincopense, Paderborn 1904, 186).

[86]) So z. B. die Schleswiger Agende von 1512 (J. Freisen, Liber agendarum, Paderborn 1898, 78): dreimalige Glaubensfrage. — Im ältesten Breslauer Rituale (A. Franz, Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau [† 1319], Freiburg 1912, 32f.) geschieht das Bekenntnis in kürzester Form, indem auf die Frage: *Credis quod hoc sit Christus, salvator mundi?* mit *Sic* geantwortet wird. Ähnlich noch am Ende des 16. Jh. in Santoris Rituale Sacramentorum 309: *Credis hoc esse corpus Christi salvatoris nostri? Credo.*

[87]) So im Meißener Benediktionale von 1512 (A. Schönfelder, Liturgische Bibliothek I, Paderborn 1904, 36). — Im Sacerdotale Castellanis ist das Bekenntnis des Glaubens (Fassung wie im Rituale Heinrichs I) für die Krankenkommunion beibehalten, dagegen im „Ordo communicandi populum in ecclesia" fallen gelassen: A. Castellani, Sacerdotale, Venedig 1560, 101v—103r.

[88]) Zur Erklärung derselben und ihrer einzelnen Elemente s. L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, Freiburg 1933, 313—320.

[89]) Es kommen auch weitergehende Ersatzbildungen vor. So ist in der Collectio rituum der Diözese München-Freising, Regensburg 1930, 48 vor dem Confiteor der Krankenkommunion ein Gebet vorgesehen, das im Stil der Kommunionandachten unserer Gebetbücher gehalten ist.

[90]) Eine Parallele liegt vor im Abschluß der Firmung, die als Salbungssakrament ja auch in der Anlage eine gewisse Ähnlichkeit aufweist: Wenn alle gefirmt sind, wird der Psalmvers *Confirma hoc* mit dem *Gloria Patri* gesungen, worauf der Bischof nach einigen Versikeln eine Oration spricht; aber gerade das Pater noster findet sich hier nicht. [91]) Martène 1, 7, XXIII (I, 933)

neben nicht die heutige Form des Schlußabschnittes der Krankenölung stellen, sondern die etwas ursprünglichere Form, wie sie im Rituale Sacramentorum des Kardinals Santori steht[92]).

Pontificale von Apamea	Rituale Sacramentorum[93])
Peruncto infirmo dicat presbyter:	Peractis unctionibus ... et Psalmis cum litaniis et precibus perlectis sacerdos dicit:
Pater noster	*Kyrie el., Christe el., Kyrie el., Pater noster*
Salvum fac	*Salvum fac*
Mitte ei	*Mitte ei*
Esto ei	*Esto ei*
Nihil proficiat	*Nihil proficiat*
Domine exaudi	*Domini exaudi*
Dominus vobiscum	*Dominus vobiscum*
	Domine Deus qui per Apostolum tuum
	Respice quaesumus Domine famulum
Domine sancte Pater o. ae. D. qui benedictionis	*Domine sancte Pater o. ae. D. qui benedictionis*
Deus qui peccatores	
Sequitur benedictio	(Oratio seu benedictio)
Dominus J. Ch. apud te sit, ut	*(Dominus Jesus Christus apud te sit ut)*
Benedicat te Deus Pater, custodiat	*(Benedicat te Deus Pater, sanctificet)*
Liberet te Dominus ab omni malo, ut custodiat semper in omni bono Christus Jesus auctor bonorum. Qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.	
Benedictio Dei Patris omnipotentis	*(Benedicat te Deus Pater qui)*
Expletis autem his orationibus infirmus lavato ore accipiat corpus Domini.	
Oratio post communionem	
Domine sancte Pater o. ae. D., te suppliciter deprecamur[94])	

Hier ist klar ersichtlich, wie der Schlußritus der Krankenölung in unserem Rituale entstanden ist. Nach dem alten Kreuzfahrer-Pontifikale folgt auf die Krankenölung die Krankenkommunion. Dieser ging die herkömmliche Vorbereitung voraus; es sind nur zwischen die beiden uralten Bestandteile derselben, das Pater noster einerseits und den Embolismus anderseits, einige Versikel, zwei Orationen und zwei Benediktionen eingeschaltet. Im Rituale Santoris ist diese Vorbereitung im wesentlichen stehen geblieben, die Kommunion selbst aber ist verschwunden[95]). Und das Rituale Romanum hat

[92]) Rituale Sacramentorum Romanum, Rom 1584, 337—339.

[93]) Die Texte, die im heutigen Rituale Romanum (V, 2, 12) fehlen, setze ich in Klammern. Außerdem ist die einleitende Rubrik im Rituale Romanum anders stilisiert. — Ganz ähnlich wie bei Santori ist übrigens der betreffende Abschnitt des „Ordo ad ungendum infirmum secundum Romanam curiam" bei Castellani (a. a. O. 107r—108v), auf den aber dann ein ganz verschiedener „Ordo ungendi infirmum secundum usum patriarchatus Venetiarum" (108v—110r) folgt, der noch zu erwähnen sein wird.

[94]) Im wesentlichen die heutige Oration nach der Krankenkommunion: Rituale Romanum (1925).

[95]) Noch reiner und vollständiger ist die Kommunionvorbereitung ohne

diese Kommunionvorbereitung ohne Kommunion nur um drei Segnungsformeln verkürzt, sonst aber beibehalten.

Vom 12. bis zum 17. Jahrhundert hat sich nämlich allmählich überall die Ordnung durchgesetzt, daß der Kranke zuerst das Bußsakrament und die Kommunion und dann erst die Krankenölung empfangen soll[96]). Es war dabei die Anschauung maßgebend gewesen, die schon um 1005 der Mönch Aelfric bekämpft, daß, wer nach dieser Salbung wieder gesund wird, die Ehe nicht mehr gebrauchen und kein Fleisch mehr essen darf. Browe, der auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat, ist im Recht, wenn er als tieferen Grund das im späteren Mittelalter weitverbreitete Verlangen nennt, „im Büßer- oder Ordenskleid wenigstens zu sterben“[97]). Genauer gesprochen: jene Verpflichtung zu einem strengen Büßerleben, das u. a. den Verzicht auf den Gebrauch der Ehe und auf Fleischgenuß in sich schloß, war ein Bestandteil der öffentlichen Kirchenbuße, die am Ende seines Lebens nun mehr und mehr jeder Christ auf sich nahm. Mit dieser Krankenbuße erscheint seit der Karolingerzeit in den zahlreichen von da an auf uns gekommenen Formularien des *Ordo ad visitandum et ungendum infirmum* die Krankenölung fest verwachsen, auf die in der Regel die Wegzehrung folgte. Als man nun um die Jahrtausendwende begann, die sakramentale Lossprechung vom alten Ritus der Krankenbuße abzulösen und vorwegzunehmen, war um so mehr die Bahn frei, die Übernahme der Krankenbuße mit ihren schweren Verpflichtungen in die letzte Stunde des Lebens hinauszuschieben[98]). So wurde die mit den Formen der Krankenbuße verwachsene Krankenölung erst eigentlich zur „letzten“ Ölung[99]). Schließlich hat man, um für die Krankenölung und damit für die Krankenbuße die letzten Augenblicke freizuhalten, auch die Krankenkommunion von ihr abgelöst und an die schon einige Jahrhunderte früher von ihr abgelöste sakramentale Buße angeschlossen. Da man das Pater noster mit dem Embolismus als Vorbereitung auf die Kommunion nicht mehr verstand, blieb es am Formular der Krankenölung hängen. Auch das neue Rituale von 1925 hat an diesem Zustand nichts geändert.

Heute ist von jenen mit Krankenbuße und Krankenölung verbundenen schweren Bußverpflichtungen längst nicht mehr die Rede, und damit ist auch

---

Kommunion am Schluß des schon erwähnten (oben Anm. 93) „venezianischen“ Krankenölungsordo bei Castellani erhalten (110r): Nach einer Reihe von Benediktionen folgen zuerst die gallischen Formeln: *Domine Iesu Christe qui es salvatio ... peccatorum omnium optata remissio, te concedente, Salvator mundi, qui* und *Propitietur Dominus* (vgl. oben 559f.), darauf genau die drei Glieder: *Concede nobis Domine, Pater noster, Libera nos quaesumus,* wie in der gallischen und in der keltischen Krankenkommunion (oben 561f. 564f.). Es hat also mindestens schon Castellani, dessen Werk 1537 zum erstenmal erschien, den Sinn dieser Gebetsgruppe nicht mehr verstanden.

[96]) P. Browe, Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters: ZkTh 55 (1931) 515—561, bes. 554f. [97]) Ebd. 560.

[98]) Jungmann, Die lateinischen Bußriten 247ff.; vgl. 313f.

[99]) Der Ausdruck ist denn auch tatsächlich erst seit dem 10./11. Jh. sicher nachweisbar. Browe 557 Anm. 4.

der Hauptgrund weggefallen, jenes Sakrament so weit hinauszuzögern. Umgekehrt sind wir jetzt bei einem Großteil der Christen, die im Glauben schwach sind und den Tod fürchten, gezwungen, gegen die Meinung anzukämpfen, daß die „Letzte Ölung" schlechthin ein Todesbote sei. Unsere Bemühungen hinsichtlich des Zeitpunktes der Krankenölung gehen darum heute notwendig in die entgegengesetzte Richtung[100]). Vielleicht wird diese rückläufige Bewegung auch einmal dazu führen, die Kommunion als Wegzehrung wieder an die ursprüngliche Stelle zu versetzen, sie also auf das die Buße ergänzende Ölungssakrament erst folgen zu lassen. Dann wird das Gebet des Herrn, wie das in der Messe und in der Missa praesanctificatorum bis heute der Fall ist, auch außerhalb der Messe, wenigstens bei den Sterbesakramenten wieder das Tischgebet sein, mit dem der Kranke ein letztes Mal um jenes Brot bittet, an dessen Genuß die Verheißung des ewigen Lebens geknüpft ist.

Sailer im Spiegel der Sailer-Literatur

Eine Übersicht nach dem Jahrhundertgedächtnis

Von Hugo Weber S. J. — Innsbruck

Am 20. Mai 1932 waren es hundert Jahre, daß der große Bischof Johann Michael Sailer sein Auge im Tode schloß. Dieses Gedächtnisjahr seines Todestages hat in der katholischen, besonders der Zeitschriften-Literatur einen lebhaften Widerhall gefunden. Das war ein Zeichen für das rege Interesse, das S. auch heute noch allenthalben findet. Ein Blick in die S.-Literatur des verflossenen Jahrhunderts zeigt, daß dieses Interesse für den geistesmächtigen Mann nie ganz erloschen war, wenn es sich auch in verschiedenen Richtungen äußerte; er zeigt auch zugleich, welche Wege die Entwicklung dieses Interesses nahm.

Es soll hier versucht werden, diese Entwicklung an Hand einer — so weit möglich — umfassenden Übersicht über die S.-Literatur darzutun, da m. W. eine solche nicht besteht. Zwar werden in den meisten modernen S.-Büchern kleinere Literaturverzeichnisse von S.s Werken und einigen Schriften über ihn geboten — so etwas ausführlicher besonders von C. Mirbt in der Protestantischen Realenzyklopädie XVII (1906) S. 337, R. Stölzle, J. M. S.s Schriften (1910) S. 270—273 und B. Lang S. J., S. und seine Zeitgenossen (1932) S. 234—238 —, doch sind sie nicht erschöpfend, gewöhnlich nur Quellenangaben zu diesen Arbeiten, oft auch zu wenig übersichtlich. B. Duhr S. J. gab in den „Stimmen der Zeit" 117 (1929, II) 391—397 einen Überblick über die neuere S.-Literatur; dieser umfaßt aber nur — mit Ausnahme der Hinweise auf die Rezensionen der St. d. Z. — ungefähr die

[100]) Der deutsche Einheits-Katechismus von 1925 hat eine besondere Frage (256), die gegen das Hinausschieben der Letzten Ölung gerichtet ist. Im neuen, österreichischen Katechismus von 1930 wird statt „Letzte Ölung" zum erstenmal durchgehends „Krankenölung" gebraucht (Frage 308 ff.).

letzten zwanzig Jahre und auch da nur unvollständig die Hauptwerke; diese werden ziemlich eingehend besprochen, Zeitschriftenartikel aber nicht berücksichtigt.

Wir verfolgen das Interesse an S. im Lichte des Schrifttums: I) in den ersten und den weiteren Neuausgaben der Werke S.s im Laufe des Jahrhunderts, II) in den biographischen und beurteilenden Werken und Aufsätzen über S. im 19. Jahrhundert; III) in der wissenschaftlichen S.-Forschung seit Beginn des 20. Jahrhunderts; IV) in den zum Jubiläumsjahr 1932 erschienenen Büchern und Aufsätzen. Alles soll möglichst zeitlich geordnet sein, wenn nicht sachliche Gesichtspunkte kleine Änderungen erfordern.

I. Sailers Werke im Verlaufe eines Jahrhunderts

1. Gesamtausgaben. — Die ersten Ausgaben seiner Bücher und Schriften, die S. selbst besorgte und die großenteils mehrere Auflagen erlebten, berücksichtigen wir nicht. Das erste Verzeichnis seiner bis 1820 erschienenen Werke gibt S. selber am Ende seiner Eigenbiographie in F. J. Waitzeneggers Gelehrten- und Schriftstellerlexikon[1]). Die Ausgabe der Werke S.s scheint damals von den Buchhändlern als gutes Geschäft angesehen worden zu sein. Zwei Gesamtausgaben haben wohl darin ihren Ursprung, deren erste sicher als unberechtigter Nachdruck anzusehen ist; die von Ferstl, Graz[2]) und die von Lentner, München[3]). Unter Anleitung S.s begann sein Schüler J. Widmer eine gute Ausgabe seiner sämtlichen Werke und führte sie nach S.s Tode zu Ende; einige kleinere Schriften sind darin nicht aufgenommen[4]). — Eine ganz eingehende Aufzählung aller Einzelwerke und Aufsätze S.s, auch der kleinsten, bringt in zeitlicher Ordnung Backer-Sommervogel[5]). Dort sind auch die oben genannten Sammelausgaben verzeichnet.

2. Neuausgaben einzelner Werke. — Nachdem die von S. selbst besorgten Ausgaben und die Gesamtausgaben vergriffen waren, ergab sich das Bedürfnis nach Neuauflage bzw. Neubearbeitung einzelner seiner Schriften. Sie reichen bis in unsere Tage herein, ein sprechender Beweis für das Interesse an S.s Gedankengut und Geistesart. Schon 1866 gibt R. v.

---

[1]) F. J. Waitzenegger, Gelehrten- und Schriftstellerlexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit II, Landshut 1820, 203—206.

[2]) J. M. S.s Gesammelte Werke in einer durchaus wohlfeilen Ausgabe, Verlag der Herausgeber der neuen wohlfeilen Bibliothek für katholische Seelsorger und Religionsfreunde, Grätz 1818—1827, Ferstl.

[3]) J. M. S.s o. und ö. Professors der Moral- und Pastoraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität gesammelte Schriften, wohlfeilere Ausgabe, München 1818—1830, Lentner.

[4]) J. M. S.s sämtliche Werke hrsg. von J. Widmer, Sulzbach 1830—1841, 40 Bände; dazu Supplementband 1845: Nachfolgung Christi, übersetzt und eingeleitet (dort S. 88 Gesamtinhaltsverzeichnis).

[5]) Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bruxelles-Paris 1890—1909, 7. Bd. (1896) Sp. 376—403; dazu 9. Bd. Sp. 830: Ergänzung des Verzeichnisses der Werke S.s; ebenso im gleichen Band Sp. 1495 und im Supplementband Sp. 778.

Andlaw die Weisheitslehre S.s für junge Männer von Stand und Rang neu heraus[6]). Pädagogische Einstellung richtet das Augenmerk auf S.s erzieherische Werke: L. Kellner veröffentlicht 1891 wieder S.s pädagogische Erstlingsschrift[7]); S.s Hauptwerk „Über Erziehung für Erzieher" wird verschiedentlich bearbeitet und neu aufgelegt: 1905 von J. Gansen[8]), 1907 von Glabbach[9]), 1899 und 1910 von J. Baier[10]); L. Radlmaier bringt neben und mit seinen Arbeiten über S. als Pädagogen[11]) einige noch nicht oder wenig bekannte Erziehungsschriften von ihm[12]) auf den Büchermarkt.

Auch die aszetischen und praktisch-geistlichen Schriften S.s finden größere Beachtung. Die Bibel für Kranke wird 1908[13]) und neuerdings wieder 1930[14]) dem Volk in die Hand gegeben. F. Keller ist es besonders, der sich dieser Gattung der S.-Schriften widmet: den Übungen des Geistes[15]), seinem vollständigen Gebetbuch für kath. Christen[16]), Gotteskraft in Leidensnacht[17]), Briefen eines Ungenannten[18]); derselbe gab auch die Nachfolge Christi in S.s Übersetzung neu heraus[19]). W. Wiesen besorgte 1925 S.s

[6]) H. v. Andlaw, Weisheitslehre in Maximen für junge Männer von Stand und Rang, vorgetragen im Jahre 1818 von J. M. S. Regensburg 1866, Pustet.

[7]) L. Kellner, J. M. S.s pädagogisches Erstlingswerk: über die wichtigste Pflicht der Eltern in der Erziehung der Kinder, mit Einleitung und Anmerkungen (Bibliothek der kath. Pädagogik, Bd. 4) Freiburg 1891, Herder.

[8]) J. Gansen, J. M. S. über Erziehung für Erzieher, bearbeitet und zum schulmäßigen Gebrauch eingerichtet, 4. Aufl. (Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit, Bd. 22), Paderborn 1905.

[9]) Glabbach, J. M. S. über Erziehung für Erzieher, 2. Aufl. (Greßler's Klassiker der Pädagogik, Bd. 16), Langensalza 1907.

[10]) J. Baier, J. M. S. über Erziehung für Erzieher mit Anhang, 2. Aufl. hrsg. von F. X. Kunz (Bibliothek der kath. Pädagogik, Bd. 13), Freiburg 1910, Herder. 1. Aufl. 1899.

[11]) L. Radlmaier, J. M. S. als Pädagog (18. Beiheft zu den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte), Berlin 1909. Kleine pädagogische Schriften S.s im Anhang S. 95—109.

[12]) Ders., S.s kleine pädagogische Schriften (Sammlung der päd. Schriften Bd. 17), Paderborn 1911.

[13]) Kleine Bibel für Kranke von J. M. S., München 1908, Schuler.

[14]) Bibel für Kranke, München 1930, Ars sacra. Auch in Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag ist: J. M. S. Kleine Krankenbibel erschienen.

[15]) F. Keller, J. M. S.s Übungen des Geistes (Bücher für Seelenkultur), Freiburg 1916, Herder. 2. u. 3. Aufl. 1919.

[16]) Ders., J. M. S. „Lehre uns beten", vollständiges Gebetbuch für katholische Christen (nach der 11. Originalausgabe)[2], Freiburg 1919, Herder.

[17]) Gotteskraft in Leidensnacht mit Begleitwort von F. K(eller), Mergentheim a. d. Tauber 1916, Ohlinger.

[18]) Ders., J. M. S.s „Briefe eines Ungenannten", Freiburg 1919, Herder.

[19]) Ders., Nachfolge Christi in der Übersetzung S.s, 17. Aufl., Freiburg 1931, Herder; vgl. Historisch-politische Blätter 157 (1916, I) 218, wo R. Stölzle in seiner Kritik Keller zu wenig sorgfältige Behandlung des S.-Textes vorwirft. Ferner gab S.s Nachfolge Christi heraus: A. Gläser mit einem Vor-

Seelsorger am Krankenbett[20]). Sogar einige philosophische Schriften S.s fanden in unserer Zeit aufs neue den Weg in die Öffentlichkeit: Die Glückseligkeitslehre[21]), Über den Selbstmord[22]). Außerdem wird die Neuausgabe der „Vernunftlehre" S.s vorbereitet[22a]).

3. Auszüge und Blütenlesen aus S.s Schriften. — Wir finden sie gleichfalls einigermaßen über die Zeit des ganzen Jahrhunderts verteilt: schon 1846 eine solche aus S.s religiösen Werken von dem Protestanten A. Gebauer[23]); 1853 eine recht gelungene pädagogische Blumenlese von J. L. Ludwig[24]); A. Werfer[25]) und A. Müller[26]) sammeln geistlich-aszetische Kernsprüche S.s. Natürlich finden sich auch in biographischen Arbeiten, die wir unter II) bringen, besonders bei G. Aichinger, ziemlich lange Auszüge und Zitate. Der S.-Forscher R. Stölzle, den wir bei der wissenschaftlichen S.-Literatur besonders zu erwähnen haben, will durch eine sinnvoll geordnete Auswahl des für S. Charakteristischen — nur die pädagogischen Schriften läßt er unberücksichtigt, weil diese schon wieder in Ehren standen — neue Anregung geben zu neuer Lesung der Werke S.s[27]). Etwa anderthalb Jahrzehnt später zeigt W. Schlags sein reges Interesse für S. in verschiedenen Blütenlesen, so in „Verstaubte Schätze"[28]) und „Auf silberner Schale"[29]). Ähnliches leistet er auch wieder 1932 und 1933 im „Pastor bonus", wie wir noch sehen werden. Mit einem geschmackvollen, sehr gut aus S.-Texten zusammengestellten Priesterbüchlein beschenkt G. Heidingsfelder Priester und Volk[30]).

---

wort von M. Buchberger (Veröffentlichungen der deutschen Buchgemeinschaft 128), Berlin 1926, Deutsche Buchgemeinschaft.

[20]) W. Wiesen, Der Seelsorger am Krankenbett, Habelschwerdt 1925, Franke.

[21]) J. M. Nielen, J. M. S.s Glückseligkeitslehre, Frankfurt a. M. 1926, Carolusdruckerei. (Mit einer Einleitung aus S.s Einleitung zur allgemeinnützigen Moralphilosophie 1786.)

[22]) J. M. S., Über den Selbstmord, gekürzte Ausgabe, Freiburg 1929, Herder.

[22a]) Nach der Angabe von M. Pfliegler, J. M. S., Seelsorger einer Zeitenwende, Wien 1932, S. 12.

[23]) A. Gebauer, Evangelisches aus J. M. S.s religiösen Schriften für evangelische Christen (4. Band der christlichen Hausbibliothek), Stuttgart 1846.

[24]) J. L. Ludwig, Grundsätze und Lehren vorzüglicher Pädagogiker, Bayreuth 1853.

[25]) A. Werfer, Goldkörner aus Christoph v. Schmid's und Perlen aus J. M. S.s Schriften (Vademecum-Bibliothek, Bd. 1), Augsburg-München 1878, Huttler.

[26]) A. Müller, S.s Geist und Gemüt, Augsburg 1897, Seitz.

[27]) R. Stölzle, J. M. S.s Schriften, ausgewählt und eingeleitet, Kempten-München 1910, Kösel.

[28]) W. Schlags, Verstaubte Schätze, ausgewählte Parabeln S.s, Trier 1924, Carolusdruckerei.

[29]) W. Schlags, Auf silberner Schale, ausgewählte Worte aus J. M. S.s Schriften, Leutesdorf 1927, Johannesverlag.

[30]) G. Heidingsfelder, J. M. S., Priester des Herrn, Texte über Priesterbildung, Priesterleben und Priesterwirken, München 1925, Ars sacra.

Wenn man bedenkt, daß manche Werke S.s schon zu seinen Lebzeiten ziemlich einige Auflagen erlebten, dann dürfte diese Übersicht über die späteren Auflagen, Neuausgaben und Auszüge doch ein deutliches Zeichen dafür sein, daß S.s Geisteswelt bis in unsere Zeit herein, ja vielleicht gerade in ihr, wertvoll geblieben ist. Das Interesse an S.s Werken ist also nie ganz verklungen. Aber auch nicht das an seinem Leben und Schaffen.

II. Biographisches und beurteilendes Schrifttum über Sailer im 19. Jahrhundert

Die Sammelwerke sollen hier nicht weiter berücksichtigt werden. Es ist selbstverständlich, daß Lexika der verschiedenen Arten ebenso wie Darstellungen der Kirchen-, Theologie- und Erziehungsgeschichte nicht stillschweigend einen Mann wie S. mit so umfassendem literarischen Wirken übergehen können. Tatsächlich finden wir auch eine Würdigung S.s in den meisten Werken dieser Art, auch in protestantischen, mit wenigen Ausnahmen in neuester Zeit[30a]). Außerdem soll tunlichst nur dem Schrifttum Beachtung geschenkt werden, das ausdrücklich und unmittelbar über S. handelt.

Eine erste lobende Beurteilung S.s noch zu seinen Lebzeiten stammt aus der Feder des großen J. v. Görres[31]). 1834 erscheint von einem Anonymus bereits eine Lebensbeschreibung[32]). 1838 gibt sein Schüler und Freund E. v. Schenk einen bedeutenden Beitrag zu S.s Biographie in der „Charitas“[33]).

Ein Jahrzehnt nach S.s Tod werden im „Katholik“ seine Verdienste um die katholische Wissenschaft hervorgehoben[34]). Von einem Unbekannten wird die Frage beantwortet, wer S. war und was er wollte[35]). Seine Schüler und Freunde vergessen ihn nicht: Chr. v. Schmid weiht das 2. Bändchen seiner „Erinnerungen“ dem hochseligen Bischof J. M. S.[36]); M. Diepenbrock, sein ehemaliger Sekretär, schenkt ihm eine Erinnerung[37]); A. Lütolf gibt einen Beitrag zur Charakteristik S.s und seiner Schule in der Schweiz[38]).

[30a]) Eine kleine Aufzählung gibt R. Stölzle in J. M. S.s Schriften S. 272.

[31]) J. v. Görres, Kurfürst Max I. an König Ludwig I.: Der Katholik 18 (1825) 219—249; unsere Stelle S. 245. — Derselbe Artikel wurde später veröffentlicht in: J. v. Görres, Gesammelte Schriften, 1. Abt. (Politische Schriften) 5. Bd., hrsg. von M. Görres, München 1859; unsere Stelle S. 261 f.

[32]) Lebensbeschreibung des J. M. S., Regensburg 1834, Reitmayr. — Ein Jahr vorher schrieb einen Aufsatz über S.: H. Doering, Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert III, Neustadt a. d. Orla 1833, 675—691.

[33]) E. v. Schenk, Die Bischöfe J. M. S. und Georg Michael Wittmann, ein Beitrag zu ihrer Biographie: Charitas 1838.

[34]) S.s Verdienste um die kath. Wissenschaft: Der Katholik 85 (1842) 247—264.

[35]) Die königliche Rede an einen Bischof, oder: Wer war S. und was wollte er? Ein Friedenswort in den religiösen Wirren unserer Zeit, Frankfurt 1842.

[36]) Chr. v. Schmid, Erinnerungen aus meinem Leben, Augsburg 1853; 2. Bd.: Der hochselige Bischof J. M. v. S. (neue Volksausgabe. Regensburg 1906).

[37]) M. Diepenbrock, Geistlicher Blumenstrauß, Sulzbach 1854.

[38]) A. Lütolf, Leben und Bekenntnisse des J. L. Schiffmann, ein Beitrag zur Charakteristik S.s und seiner Schule in der Schweiz, Luzern 1860.

Auch Protestanten gedenken S.s: Der Pastor zu Schleckenburg a. d. Elbe F. W. Bodemann[39]) und H. Jacoby[40]). Mit großer Liebe und Verehrung sammelt der Cooperator G. Aichinger 1865 alle Bausteine aus S.s Werken und den bis dorthin erschienenen Schriften über ihn zu einem biographischen Versuch, wie er selbst sagt, der aber bis heute die ausführlichste und bedeutendste Biographie geblieben ist[41]). Ausführlichen Bescheid über S.s Priesterschule gibt bald darauf M. Jocham in der Biographie eines S.-Schülers[42]). Mancherlei über S. weiß P. Diel S. J. in seiner Studie über Kl. Brentano, S.s Freund, zu berichten[43]). C. Prantl bringt manches Urkundliche auch über S. in seiner Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität, freilich in seiner durchaus liberalen Art[44]). 1876 schreibt J. Meßmer über S.[45]). Ein Jahr später gibt M. Haringer durch seine außerordentlich scharfen, aber oberflächlichen Anschuldigungen gegen S.s Rechtgläubigkeit in dem „Leben des ehrwürdigen Kl. M. Hofbauer" den ersten Anstoß zu einer Kontroverse über S.s Person und Charakter[46]). Gerade im selben Jahr hatte S.s Schüler und Verehrer, J. N. v. Ringeis in seinen Erinnerungen von S.s Berufung zum Koadjutor nach Regensburg und dem Urteil Kl. M. Hofbauers über S. erzählt[47]). Nachdem er von Haringers Vorwürfen gehört, wehrt er sich „gegen das schwerste Unrecht, das diesem edlen, frommen und großen Mann damit widerfährt, daß Haringer ihm den reinsten Deismus vorwirft"[48]). 1880 wendet sich auch M. Aymann S. J. gegen Haringer und weist besonders die Anklage auf Deismus und Verachtung der Scholastik zurück[49]). Etwas später gibt Emilie Ringeis die Erinnungen ihres Vaters heraus, der vor allem im 1. und 2. Band — freilich aus seinem schon etwas trüben Erinnern heraus und darum wissenschaftlich nicht so wertvoll — neue Einzelheiten aus S.s Leben zu berichten weiß[50]). In der Calwer Familien-Bibliothek er-

[39]) F. W. Bodemann, J. M. S., weiland Bischof von Regensburg, Gotha 1856, Perthes.

[40]) H. Jacoby, Zwei evangelische Lebensbilder aus der kath. Kirche, Bielefeld 1864, Velhagen-Klasing.

[41]) G. Aichinger, J. M. S., Bischof von Regensburg, ein biographischer Versuch, Freiburg 1865, Herder.

[42]) M. Jocham, Dr. Alois Buchner, ein Lebensbild zur Verständigung über S.s Priesterschule, Augsburg 1870.

[43]) P. Diel, Kl. Brentano, Studienskizze: Stimmen aus Maria Laach 3 (1872, II) 60—76; 154—170; 240—255; 429—445; 544—562.

[44]) C. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut und München, München 1872, Kaiser. 2 Bde. (2. Bd. enthält nur Urkunden.)

[45]) J. A. Meßmer, J. M. S. (Bilder aus der Geschichte der kath. Reformbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts I, 2, 6), Mannheim 1876.

[46]) M. Haringer, Leben des ehrw. Klemens Maria Hofbauer, Wien 1877, S. 303—324; vgl. dazu Hist.-pol. Blätter 82 (1878, II) 581 f.

[47]) Erinnerungen von Dr. Ringeis, 8. Kapitel: Die Zeit von 1818—1820; Hist.-pol. Bl. 79 (1877, I) 253—262; über Sailer S. 256—261.

[48]) Nochmals Ringeis über S.: Hist.-pol. Bl. 82 (1878, II) 581—588.

[49]) Stimmen aus Maria Laach 19 (1880, II), 118—120.

[50]) J. N. v. Ringeis, Erinnerungen, gesammelt und herausgegeben von E. Ringeis, 4 Bde., Regensburg-Augsburg 1886—1892, Habbel.

schien 1887 eine kleine Biographiensammlung von S. und einigen seiner bekannten Freunde bzw. Zeitgenossen[51]). — Der Wunsch, den eine Rezension in den „Stimmen aus Maria Laach" über Kellners „J. M. S.s pädagogisches Erstlingswerk" ausspricht, es möge das Interesse für S. geweckt werden[52]), dürfte das Schrifttum über S. im 19. Jahrhundert abschließen.

Rückblickend wird man diesem Zeitraum gewiß nicht völlige Interesselosigkeit für S.s Person, Leben und Schaffen vorwerfen, wenn auch wissenschaftlich genaue Prüfung an ihn nicht herangetreten war. Das sollte der kommenden Zeit vorbehalten bleiben.

III. Die wissenschaftliche S.-Forschung im 20. Jahrhundert

1. Pädagogisch-philosophische Untersuchungen. — Wie sich das stärker erwachende pädagogische Interesse auf katholischer Seite schon in Neuausgaben der erzieherischen Schriften S.s äußerte, so wendet es sich dem Pädagogen S. auch in wissenschaftlicher Betrachtung zu. Verschiedenen (unter I, 2 schon erwähnten) Arbeiten sind längere Einleitungen über S.s Leben und Wirken als Erzieher vorausgeschickt. Radlmeier sucht das in möglichst großem Umfang und in Benützung noch ungedruckter Quellen darzustellen. 1904 zeigt J. Baier S. in seiner Beziehung zur modernen Pädagogik[53]), 1905 J. v. Müller als Erzieher der deutschen Nation[54]), 1909 Ph. Klotz als Moralphilosophen[55]). Von dieser letzteren Arbeit sagt M. Reichmann in einer Rezension, S. verhülle sein System mehr als er es enthülle, es sei das System eines Thomas, Suarez, Lessius in der Sprache des 19. Jahrhunderts[56]).

2. Historisch-kritische Stellungnahme. — Sie beginnt recht eigentlich mit der Kontroverse Specht-Knöpfler. Th. Specht gab 1902 seine archivalisch unterbaute Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen heraus und behandelt darin auch ziemlich ausführlich — soweit das im Rahmen einer so umfassenden Untersuchung eben möglich war — die Maßregelung und Absetzung S.s 1794[57]). Knöpfler erklärt darauf, seine Hoffnung auf eine streng aktenmäßige, erschöpfende Darstellung von S.s Entlassung sei getäuscht worden, Specht sei durch seine parteiische Stellungnahme für die Jesuiten ungünstig gegen S. beeinflußt[58]). Specht wehrt sich

[51]) W. Kopp, Katholische Zeugen evangelischer Wahrheit (Calwer Familienbibliothek, Bd. 5), Calw 1887. (Biographien von S., Feneberg, Boos, Goßner.)

[52]) Stimmen aus Maria Laach 43 (1892, II) 209—211.

[53]) J. Baier, Der Pädagoge J. M. S. in seiner Beziehung zur modernen Pädagogik, Würzburg 1904.

[54]) J. v. Müller, Jean Paul und M. S. als Erzieher der deutschen Nation, München 1905.

[55]) Ph. Klotz, J. M. S. als Moralphilosoph (3. Heft der Studien zur Philosophie und Religion), Paderborn 1909.

[56]) Stimmen aus Maria Laach 79 (1910, II) 210f.

[57]) Th. Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten, Freiburg 1902, Herder.

[58]) Hist.-pol. Bl. 131 (1903, I) 476—481; dazu 644 eine vorläufige Erklä-

gegen Knöpflers Einwürfe eingehend in einem eigenen Anhang zu seinem neuen Werk über die Geschichte des kgl. Lyzeums von Dillingen[59]). Er beruft sich dort auf ein Zeugnis dieser Zeitschrift für ihn[60]).

Aus diesem Streit nahm wohl R. Stölzle die Anregung zur näheren Beschäftigung mit S. In einer Reihe von leider weit zerstreuten Artikeln stellt er sich zunächst dem wissenschaftlichen Leserkreis als fleißigen S.-Forscher vor: 1908 weist er auf das Urteil des Zeitgenossen J. G. Müller über S. hin[61]); 1909 bringt er die Urkunden über die Dispensation von der Residenzpflicht S.s[62]), dann eine gefundene Rechtfertigung und Bitte S.s an Kurfürst Karl Theodor, von seinem Benefizium Aislingen abwesend sein zu dürfen und seine Landesverweisung aus Kurbayern nicht durchführen zu wollen[63]); 1910 beginnt er mit der von da ab ständig wachsenden Veröffentlichung ungedruckter Briefe S.s[64]), sammelt aus solchen Briefen, besonders aus jenen an Gräfin Auguste Stolberg-Wernigerode, pädagogische Gedankensplitter S.s[65]), gibt besonders wertvolles urkundliches Material für verschiedene Lebensperioden S.s[66]), schreibt einen grundsätzlichen Artikel über S.s Bedeutung[67]) und macht durch einige Briefe auf S.s herzliches Verhältnis zu König Ludwig I aufmerksam[68]).

Im gleichen Jahr gibt Stölzle auch die schon erwähnte Auswahl aus S.s Schriften heraus. Jetzt nimmt er auch Stellung zu der Kontroversfrage Specht-Knöpfler, einem der strittigsten Punkte in S.s Leben, und legt seine Meinung dar in einer eingehenden aktenmäßigen Darstellung[69]). Sein End-

rung Spechts und Knöpflers Erwiderung auf „diese von krankhafter Empfindlichkeit diktierte Erklärung".

[59]) Th. Specht, Geschichte des kgl. Lyzeums Dillingen (1804—1904), Festschrift zur Feier seines hundertjährigen Bestandes, Regensburg 1904. Die Antwort an Knöpfler S. 278—303.

[60]) ZkTh 27 (1903) 552—558.

[61]) R. Stölzle, Bischof S. im Urteil seiner Zeitgenossen: Hist.-pol. Bl. 142 (1908, II) 542—544.

[62]) Ders., J. M. S.s Berufung an die Universität Ingolstadt 1799, ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte und zur Biographie S.s: Hist.-pol. Bl. 143 (1909, I) 68—78.

[63]) Ders., J. M. S. und Kurfürst Karl Theodor: Hist.-pol. Bl. 144 (1909, II) 947—953.

[64]) Ders., Ungedruckte Briefe S.s: Heliand 1910, 183.

[65]) Ders., Pädagogische Aphorismen S.s (aus ungedruckten Briefen): Pharus 1 (1910, II) 26—29.

[66]) Ders., Urkundliche Beiträge zu J. M. S.s Biographie: Der Katholik 1910, I, 112—121.

[67]) Ders., S. und seine Bedeutung: Hochland 7 (1910, II) 129—138.

[68]) Ders., Briefe König Ludwigs I. von Bayern an Bischof S.: Hochland 8 (1910, I) 149—161.

[69]) R. Stölzle, J. M. S., seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt, ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte und dem Zeitalter der Aufklärung, aktenmäßig dargestellt, Kempten-München 1910, Kösel.

urteil lautet auf Freisprechung S.s: „seine plötzliche Entlassung war nicht ein Rechtsakt, sondern ein Akt der Kabinettjustiz" (S. 145). Bei sonst allseitiger Anerkennung des Werkes findet St. einen Kritiker im bereits erwähnten M. Reichmann S. J.[70]). Er meint, Specht habe doch objektiver und weniger parteilich geurteilt wie Stölzle, man dürfe das Urteil über den fertigen S. nicht ohne weiteres auf den werdenden dieser Periode übertragen. Reichmanns Kritik ist wohl bis heute noch nicht entkräftet.

Stölzle hat auch in den folgenden Jahren seine reiche Arbeitskraft noch der wissenschaftlichen S.-Forschung gewidmet: 1911 schreibt er überS.s Berufungen nach Preußen[71]); 1912 über S. in seinen Briefen[72]); über 1913 S. und die Jesuiten[73]); 1914 über S.s religiöse Entwicklung[74]), was wahrscheinlich als Antwort auf Reichmanns oben genannte kritische Bemerkung zu deuten ist. Stölzle leugnet eine Entwicklung S.s in dem Sinn, daß er früher nicht oder weniger kirchlich gedacht habe und erst später in den kirchlichen Katholizismus hineingewachsen sei. Reichmann erklärt sich mit dieser Auffassung Stölzles im Wesentlichen einverstanden[75]). Im gleichen Jahr 1914 schließt Stölzle seine S.-Arbeiten mit der zweiten größeren aktenmäßigen Untersuchung über S.s Ablehnung als Bischof von Augsburg[76]) ab.

3. Weitere geschichtliche Beiträge. — Einen Mitarbeiter und Förderer seiner S.-Forschung fand Stölzle in A. Döberl. Zeitlich wäre vor ihm W. Kosch mit seiner Darstellung über S. zu erwähnen[77]) und mit seinen Aufsätzen im „Aar"[78]). A. Döberl liefert tüchtige Bausteine zur Biographie S.s[79]), gibt die Freundschaftsbriefe S.s an E. v. Schenk heraus[80]), schreibt über S.s „Dreieiniges Interesse" (für König, Vaterland, das Aufleben der

[70]) Stimmen aus Maria Laach 81 (1911, II) 558—562.

[71]) R. Stölzle, J. M. S.s Berufungen nach Preußen [Münster 1804, Bonn 1818; auch Heidelberg 1804!]: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 32 (1911) 317—322.

[72]) Ders., J. M. S. in seinen Briefen: Der Aar 2, II (1912) 369—384.

[73]) Ders., Strahlen und Funken: S. und die Jesuiten: Der Aar 3, I (1913) 262 f.

[74]) Ders., J. M. S.s religiöse Entwicklung: Theologie und Glaube 6 (1914) 529—542.

[75]) Stimmen der Zeit 89 (1915, II) 295.

[76]) R. Stölzle, J. M. S., seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1819, erstmals aktenmäßig dargestellt, Paderborn 1914, Schöningh.

[77]) W. Kosch, J. M. S. (6. Heft der Sammlung von Zeit- und Lebensbildern), München-Gladbach 1913; vgl. Hist.-pol. Bl. 155 (1915, I) 91.

[78]) Ders., Das kath. Deutschland seit Ausgang des 19. Jahrhunderts: Der Aar 3, II (1913) 43—55; 200—208.

[79]) A. Döberl, Bausteine zu einer Biographie des Bischofs S.: Hist.-pol. Bl. 151 (1913, I) 742—752; 793—811; 873—889; 155 (1915, I) 40—60; 91—101; 153—168; 157 (1916, I) 94—103; 149—165.

[80]) Ders., J. M. S.s Freundschaftsbriefe an E. v. Schenk: Hist.-pol. Bl. 158 (1916, II) 747—764. (Vgl. übrigens im gleichen Bd. S. 410. 699).

Kirche)[81]). Über ein Jahrzehnt später verwertet Döberl seine Kenntnisse noch einmal in zwei bemerkenswerten Zeitschriftaufsätzen[82]) [83]).

Wenn auch in den späteren Kriegs- und Nachkriegsjahren begreiflicherweise eine Ruhepause in der S.-Literatur eintritt, so zeigt sich doch sehr bald wieder das nun einmal erwachte wissenschaftliche Interesse an diesem großen Mann. 1920 zeichnet S. Merkle ein Bild von S.[84]); Thalhofer untersucht 1921 die Beziehungen S.s zu Fr. X. Bronner[85]), E. Dreesen das Verhältnis zu Chr. v. Schmid[86]). — In J. Hofers inzwischen in 3. Auflage erschienener Biographie von Kl. M. Hofbauer[87]) ist das Urteil über S. doch bedeutend milder als bei Haringer, wenn es auch noch heißt: „von der Toleranzepidemie des Aufklärungszeitalters ist selbst ein S. nicht ganz freigeblieben" (S. 311) u. ä. Einen sehr wertvollen Beitrag zur S.-Forschung liefert auf Grund der vielfach vergessenen oder versteckten gedruckten Literatur und der aufschlußreichen Akten des Münchner Universitätsarchivs Ph. Funk[88]). Vom gleichen Verfasser stammt dann noch ein Artikel zum hundertjährigen Todestag S.s[89]).

O. Karrer zählt S. unter die philosophischen Mystiker des letzten Jahrhunderts und bringt als Beleg Auszüge aus seinen Schriften[90]). K. Eschweiler behandelt in vortrefflicher Weise das Verhältnis S.s zum deutschen Idealismus[91]). F. Bauer gibt die Selbstbiographie S.s neu heraus mit einigen Aufsätzen von ihm und Aphorismen aus seinen Werken[92]). — In seiner schon genannten „Neueren S.-Literatur" rechnet B. Duhr mit vollem Recht auch die gehaltvolle, auf teilweise bisher unbenützte Archivalien beruhende Biographie von A. H. Tristern über den Freund und Mitarbeiter S.s, Bischof K. J. v. Riccabona zum eigentlichen engeren S.-Schrifttum[93]).

[81]) Ders., J. M. S.s Dreieiniges Interesse: Der Katholik 1915, I, 237—247.

[82]) A. Döberl, J. M. S.: Bayrisches Klerusblatt, Eichstätt 1927.

[83]) Ders., J. M. S.: Ostdeutsches Pastoralblatt 1932, 113—119.

[84]) S. Merkle, J. M. S., in: „Religiöse Erzieher der katholischen Kirche", Leipzig 1920, Quelle u. Meyer, 183—212.

[85]) Fr. X. Thalhofer, J. M. S. und Franz Xaver Bronner, Dillingen 1921.

[86]) E. Dreesen, Das Verhältnis Christoph v. Schmid's zu J. M. S. in pädagogischer Hinsicht, Bonn 1926.

[87]) J. Hofer, Klemens Maria Hofbauer, ein Lebensbild, 3. Aufl., Freiburg 1923, Herder (über Sailer S. 108ff. 278. 310ff. 336. 342f.).

[88]) Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, Studien zur Vorgeschichte der Münchner Romantik, München 1925, Kösel-Pustet.

[89]) Ders., Aufklärung und christlicher Humanismus, zum hundertjährigen Todestag J. M. S.s: Hochland 29 (1932) 314—327.

[90]) O. Karrer, Der mystische Strom, 3. Bd.: Gott in uns, die Mystik der Neuzeit, München 1926, 220—230.

[91]) K. Eschweiler, J. M. S.s Verhältnis zum deutschen Idealismus, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, eine Gabe an K. Muth, München 1927, 292—324.

[92]) F. Bauer, J. M. S. Selbstbildnis. Auswahl autobiographischer Stücke, Eichstätt 1928, Geschäftsstelle des Klerusblattes.

[93]) A. H. Tristern, Bischof Karl Josef von Riccabona und seine Zeit

4. Heutiger Stand. — Als bedeutendster S.-Forscher und -Kenner hat heute sicher H. Schiel zu gelten. Er hat die Anregungen von Stölzle und A. Döberl aufgenommen und weitergeführt. Er hat erkannt, daß sich das S.-Interesse über seine Werke, sein Wirken, seinen äußeren Lebensgang hinaus der tieferen Persönlichkeit S.s zuwenden müsse, um ihn mehr von innen heraus und so richtiger beurteilen zu können. Mit vielem Fleiß hat hat Schiel darum die Briefe S.s und die an ihn gesammelt, weil in ihnen die beste Grundlage für eine solche Erfassung S.s gegeben ist. Seinen Standpunkt im eben angedeuteten Sinn legt er 1928 in einem gründlichen Artikel im „Hochland" dar[94]). Im gleichen Jahre noch gibt er einige Briefsammlungen heraus: S. und Chr. A. Dann[95]); S. und Lavater[96]). Zum S.-Jubeljahr 1932 schenkte er uns den Briefwechsel zwischen S. und König Ludwig I.[97]). Die für das gleiche Jahr versprochene umfassende S.-Biographie konnte Sch. bis heute noch nicht zum Abchluß bringen wegen des so stark angewachsenen Materials.

Recht eingehende Arbeiten über S.s moderne pädagogische Ideen machten M. X. Saurler O. S. U.[98]) und M. Schmitt[99]). M. Buchner zeichnet unter katholischen und deutschen Charakterköpfen auch den S.s[100]).

IV. Das Sailer-Gedächtnisjahr 1932

Im Jubiläumsjahr trat das allseitige rege Interesse der letzten Jahrzehnte an S. erst recht in helles Licht. Das sachlich bedeutendste Werk von Schiel: Der Briefwechsel S.s mit König Ludwig I wurde bereits genannt; ebenso der ausgezeichnete Artikel von Ph. Funk und der von A. Döberl.

Der gleichfalls schon erwähnte W. Schlags hat seine große Verehrung für S. in einem recht geschmackvoll aufgemachten Volksbuch[101]) kundgetan, ebenso in verschiedenen Artikeln, die gut zusammengestellt sind aus S.-Texten[102]). B. Lang leistete emsige Arbeit, leider nicht mit strenger Methode

(1761—1839), zum hundertjährigen Bestehen des Priesterseminars St. Stefan in Passau, Passau 1928.

[94]) H. Schiel, Der unbekannte S.: Hochland 26 (1828, II) 415—432.

[95]) Ders., Geeint in Christo. Bischof S. und Christian Adam Dann, ein Erwecker christlichen Lebens in Württemberg. Mit den Briefen S.s. Beigaben aus dem Briefwechsel zwischen Lavater und Dann, Schwäbisch-Gmünd 1928, Aupperle.

[96]) Ders., S. und Lavater. Mit einer Auswahl aus ihrem Briefwechsel, Köln 1928, Bachem.

[97]) Ders., Bischof S. und König Ludwig I. von Bayern. Mit ihrem Briefwechsel, Regensburg 1932, Manz.

[98]) M. X. Saurler O. S. U., Selbstentfaltung und Selbsttätigkeit bei J. M. S.: 18. Jahrbuch des Vereines für christliche Erziehungswissenschaft, München 1928, 86—158.

[99]) M. Schmitt, S. und die Spontaneitätsidee (8. Ergänzungsheft der Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik), Münster 1931.

[100]) M. Buchner, Katholische und deutsche Charakterköpfe, Münster 1931.

[101]) W. Schlags, J. M. S., der Heilige einer Zeitenwende, nach seinen Bekenntnissen und Schriften dargestellt, Wiesbaden 1931, Rauch.

[102]) Ders., Bischof S. über Ehe und Familie: Pastor bonus 43 (1932) 18—24; 108—114; Das Priesterideal nach S.: 1. vom Menschen im Priester,

und sorgfältiger Quellenangabe, in seinem größeren Buch: S. und seine Zeitgenossen[103]). Vom gleichen Verfasser stammt ein kleiner, recht interessanter Beitrag in den „Stimmen der Zeit" über S. und die Kirchenmusik[104]). Etwas früher brachte dieselbe Zeitschrift einen bedeutsamen Aufsatz von P. Lippert[105]). Als einen Nachklang zum S.-Jubeljahr veröffentlichte ebendort 1933 L. Hertling einige bisher unveröffentlichte Briefe S.s aus dem Privatbesitz seiner Familie[106]).

Der pädagogisch-wissenschaftlichen S.-Forschung sollten die Arbeiten dienen, die J. Göttler in seinem pädagogischen Seminar machen ließ, das er im W.-S. ganz dem Andenken S.s widmete. Sie wurden in den „Katechetischen Blättern" veröffentlicht[107]). Den bedeutendsten Artikel darin schrieb A. Stonner. Dieser gab dann noch in der „Schöneren Zukunft" ein ausgezeichnetes Bild von S. als Menschen der Zeitenwende[108]). In die gleiche Richtung wie Stonners erstere Arbeit geht ein trefflicher Artikel von J. Göken[109]). Im „Pharus" handelt der schon genannte M. Schmitt über S. als Pädagogen[110]). Die „Katholische Erziehung" bringt zum Andenken an S. zwei Ausschnitte aus „Erziehung für Erzieher"[111]).

Was sonst noch über S. in seinem Gedächtnisjahr geschrieben wurde, dient mehr weniger praktisch-seelsorglichen oder aszetischen Zwecken. So das kleine, aber recht feine Heftchen von M. Pfliegler[112]), so der Artikel von Bischof Buchberger in der „Schöneren Zukunft"[113]), so die weiteren im „Seel-

2. vom Priester im Menschen: Pastor bonus 43 (1932) 336—346; 413—422; Homiletische Gedanken und Anregungen S.s: Pastor bonus 44 (1933) 32—41.

[103]) B. Lang, Bischof S. und seine Zeitgenossen, Regensburg 1932, Manz.

[104]) Ders., Bischof S. und die Kirchenmusik: St. d. Z. 123 (1932, II) 137—139.

[105]) P. Lippert, J. M. S. zur hundertjährigen Wiederkehr seines Todestages am 20. Mai 1832: St. d. Z. 123 (1932, II) 73—85.

[106]) L. Hertling, Bischof S. und der Schiersteiner Kreis, mit bisher unveröffentlichten Briefen S.s: St. d. Z. 124 (1933) 310—319.

[107]) Katechetische Blätter 33 (1932): S. 1ff.: K. Schrems, An der Schwelle des S.-Gedächtnisjahres; 147f.: J. M. S. über das Studium der Kirchenväter (Zitate aus S.s Pastoraltheol.); 161—178: A. Stonner, Die Religionspädagogik J. M. S.s; 178—190: K. Schrems, S.s Anleitung für Katecheten.

[108]) A. Stonner, Bischof J. M. S. als ein Mensch der Zeitenwende: Schönere Zukunft 7 (1932, II) 981. 1010. 1034. 1057. 1082.

[109]) J. Göken, Bischof J. M. S.s Verdienste um die Religionspädagogik, zu seinem hundertsten Todestag: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 8 (1932) 225—233; 323—340.

[110]) M. Schmitt, J. M. S. als Pädagoge: Pharus 23 (1932) 335—354.

[111]) Die katholische Erziehung 17 (Wien 1932) 92—95: J. M. S. zum Andenken an den hundertsten Todestag; 96—99: Ideal der Erziehung, die wert ist, die Erziehung zu heißen.

[112]) M. Pfliegler, J. M. S., Seelsorger einer Zeitenwende, Wien 1932, Seelsorge-Institut.

[113]) M. Buchberger, Bischof J. M. S.: Schönere Zukunft 7 (1932, II) 765f. 783f.

sorger"[114]), im „Oberrheinischen Pastoralblatt"[115]), in „Kirche und Kanzel"[116]); in den beiden letzten Zeitschriften veröffentlichte derselbe Autor C. Mayr dieselbe Arbeit. In der „Schweizerischen Kirchenzeitung" gibt E. Spieß einen umfassenden und lebendigen Überblick über S.s Leben und Wirken als Schriftsteller, Priester, Seelenführer, theoretischen und praktischen Pädagogen[117]). Die „Katholische Kirchenzeitung" endlich widmet S. nur eine kleine Erinnerung[118]).

Wenn B. Duhr in seiner des öftern erwähnten „Neueren S.-Literatur" meint: „Der berühmte Bischof S. ist jahrzehntelang einer unverdienten Vergessenheit anheimgefallen", so muß man auf Grund der gegebenen — wohl noch nicht ganz vollständigen — Gesamtübersicht über die S.-Literatur wohl sagen< einfachhin richtig ist das nicht mehr. Richtiger ist, daß vieles S.-Schrifttum vergessen oder versteckt geblieben ist. Ganz vergessen war S. nie im Laufe des verflossenen Jahrhunderts, nur hat sich das Interesse an ihm verschieden geäußert. Daß er von manchen Kreisen etwas ignoriert wurde, hat seinen Grund vielleicht auch in der zwiespältigen Beurteilung des Mannes, der seine Zeit überragte. Und diese hinwieder wurzelt wohl schon in der geteilten Meinung seiner eigenen Zeitgenossen über ihn, in dem scharfen Urteil und der Ablehnung eines hl. Klemens Maria Hofbauer (in dessen Kanonisationsprozeß übrigens gerade das einen Einwand bildete), in den Schwierigkeiten, die einer objektiv-klaren, wissenschaftlich genauen Auffassung der Zeit der Aufklärung und der Romantik begegnen. Es war die Aufgabe der wissenschaftlichen S.-Forschung, hier einige Klarheit zu schaffen. Bis heute ist das noch nicht völlig gelungen. Wir hoffen mit H. Schiel, daß er bald die geplante vollständige Briefsammlung veröffentlichen und damit auch eine bedeutende Grundlage für die quellenmäßig fundierte Erkenntnis der zweiten Hälfte des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bieten könne.

[114]) M. Laros, J. M. S. und wir Priester: Seelsorger 9 (1932) 2—8; 44—51.

[115]) C. Mayr, J. M. S. zum hundertsten Todestag am 20. Mai 1932: Oberrheinisches Pastoralblatt 34 (1932) 137—145.

[116]) Ders., Kirche und Kanzel 15 (1932) 97—106.

[117]) E. Spieß, J. M. S. und seine Erziehungslehre: Schweizerische Kirchenzeitung (1932) Nr. 18—24.

[118]) J. Rieser, Ignis ardens, J. M. S. zum Gedächtnis: Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1932) 163.

REZENSIONEN

Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern. Von Hermann Schwamm (Philosophie und Grenzwissenschaften V, 1/4). 8° (343 S.) Innsbruck 1934, Rauch. M 10.—.

Vor drei Jahren hat Sch. das göttliche Vorherwissen bei den zwei Franziskanertheologen Johannes de Ripa und Robert Cowton dargestellt und ist in beiden Abhandlungen zu dem Resultat gelangt, daß jene theologische Schulmeinung, welche die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens der freien Handlungen der Geschöpfe aus unfehlbar wirksamen göttlichen Willensdekreten herleitet, ihren Ursprung nicht bei Thomas von Aquin, sondern vielmehr bei Duns Scotus und seiner Schule hat und bereits in der ersten Hälfte des 14. Jh.s von Johannes de Ripa bis zu ihren äußersten Konsequenzen durchgeführt wurde (s. ZkTh 55 [1931] 476ff.). Wenn dem also so ist, dann ergibt sich die frappante Tatsache, daß die von Bañez und seinen Schülern im 16. Jh. als unzweifelhafte Lehre des hl. Thomas verfochtene Theorie der aus sich unfehlbar wirksamen Willensbewegung durch Gott in Wirklichkeit ein Abfall vom wahren Thomismus zum Scotismus ist.

Um aber das früher gewonnene Resultat vollends zu sichern, war es notwendig, die historische Untersuchung auf eine breitere Basis zu stellen, und die ganze Entwicklung, welche das Problem des göttlichen Vorherwissens in der scotistischen Schule von Scotus selbst angefangen bis herab auf Johannes de Ripa durchmachte, in allen ihren Phasen im einzelnen darzustellen. Und das leistet Sch. in der vorliegenden Schrift. Sie zerfällt in sieben Kapitel, von denen das erste die Lehre des Scotus ausführlich darlegt, wie sie in seinem Opus Oxoniense, seinen Reportata Parisiensia und in der noch ungedruckten Reportatio Maior enthalten ist. Im zweiten Kapitel wird diese Lehre mit jener des hl. Thomas und des Heinrich von Gent verglichen. Das dritte läßt die ersten Kritiker an Scotus zu Wort kommen (Thomas Anglicus, Petrus Aureoli, Thomas von Wilton und Wilhelm von Ockham); das vierte unterrichtet uns über die Lehre des Scotus bei zwei gleichzeitigen Franziskanertheologen (Robert Cowton und Alexander von Alexandrien). Den Inhalt des fünften und sechsten Kapitels bilden die Auffassungen der unmittelbaren Schüler des Scotus (Antonius Andreas, Franciscus de Mayronis, Wilhelm von Alnwick, Johannes de Bassolis und ein anonymer Verfasser des Sentenzenkommentars in Cod. Vat. lat. 1113) und der übrigen ersten Scotisten (Jacobus de Aesculo, Hugo de Novocastro, Franciscus de Marchia, Wilhelm

de Rubione, Landulph Caracciolo, Petrus de Aquila, Johannes de Ripa, Thomas Bradwardine). Das letzte Kapitel ist nur ein Anhang und enthält kurze Angaben über die Beziehungen des Walter Chatton und Johann von Mirecourt zur scotistischen Lehre.

Wie man aus dieser Inhaltsangabe sehen kann, hat Sch. viel Mühe und Fleiß angewendet, uns ein möglichst vollkommenes und adäquates Bild jener Lehrentwicklung zu geben, welche betreffs des göttlichen Vorherwissens des Kontingenten in der scotistischen Schule stattfand. Viele der von ihm benützten Sentenzenkommentare sind uns nur in Manuskripten in verschiedenen Bibliotheken überliefert. Eine streng chronologische Anordnung der Autoren ist vom Verf. nicht beabsichtigt und wäre auch auf Grund unserer gegenwärtigen Kenntnisse nicht möglich. Die einzelnen Autoren werden jeder für sich behandelt, so daß jeder mit seinen eigenen Worten zur Sprache kommt. Es ist dem Verf. nicht ausschließlich daran gelegen, die Entwicklung der *decreta praedeterminantia* darzustellen, sondern er will uns „einen Einblick in die Geisteshaltung und Schaffensweise der einzelnen Theologen" ermöglichen und stellt uns darum vor Augen, „wie jeder einzelne Autor das Problem anpackt und durchführt, welche Gründe und Schwierigkeiten er hervorhebt; welche Zusammenhänge er berücksichtigt" (S. 4). Diese Methode ist freilich nicht durchführbar, ohne daß viele Wiederholungen desselben Gedankens vorkommen. Damit der Leser sich leichter zurechtfinde, hat Sch. bei jedem einzelnen Theologen in einem Rückblick eine kurze Charakteristik seiner Lehre gegeben und die etwaigen Sondermeinungen und die für die Weiterentwicklung der scotistischen Auffassung in Betracht kommenden Momente hervorgehoben.

Den Theologen interessiert natürlich vor allem die Entwicklung der *decreta praedeterminantia* bei Scotus und seinen Anhängern. Was Scotus selbst betrifft, so stehen zwei Tatsachen unzweifelhaft fest. Erstens bekämpft er die Lehre des hl. Thomas, daß Gott das kontingent Zukünftige erkenne, insoferne es ihm von Ewigkeit her koexistiert. Eine solche ewige Koexistenz der zeitlichen Dinge gilt ihm als widersinnig und auch als ungeeignet zur Erklärung des göttlichen Vorherwissens, weil der göttliche Intellekt nicht von einem außer ihm liegenden Objekt zur Erkenntnis determiniert werden kann. Zweitens lehrt Scotus, daß Gott das kontingent Zukünftige aus seiner eigenen Kausalität, genauer gesagt, aus der *determinatio* seines Willens oder aus seinen Willensdekreten erkennt. Das Erkenntnismedium für das Wissen des kontingent Zukünftigen kann nur in Gott selbst liegen: es muß aber selbst kontingent sein, da ein naturnotwendiges Erkennen nur notwendige Wahrheiten zum Gegenstand haben kann. Ein solches kontingentes Erkenntnismedium können nur die freien Willensentscheidungen Gottes sein, durch die er von Ewigkeit her beschließt, daß dies oder jenes Kontingente geschehen soll. Zu den Objekten, die Gott durch seine Willensdekrete erkennt, gehören auch die freien Handlungen der Geschöpfe, die sündhaften nicht ausgenommen. Diese Dekrete gewährleisten ein sicheres und unfehlbares Vorherwissen, da sie unfehlbar wirksam sind und ihre Verwirklichung durch nichts verhindert werden kann. Zwar behauptet Scotus nirgends, daß Gott den freien Willen seiner Geschöpfe durch eine *praedeterminatio physica* mit unwiderstehlicher Macht bestimme. Aber die *decreta praedeterminantia* lie-

gen durchaus in der Konsequenz seiner Lehre; denn die göttlichen Willensdekrete bieten nur dann eine unfehlbare Gewähr für das Zustandekommen des kontingent Zukünftigen, wenn Gott einen kausal bestimmenden Einfluß auf den menschlichen Willen ausübt. Es muß jedoch zugegeben werden, daß Scotus die ganze Tragweite seiner Lehre noch nicht durchschaute und sich manche Äußerungen bei ihm finden, die mit seiner Grundauffassung nicht ganz übereinstimmen.

Während Scotus das Vorherwissen Gottes aus seiner unfehlbar wirksamen Kausalität erklärte, leugnet Thomas eine solche Erklärungsmöglichkeit. Nach ihm kann das kontingent Zukünftige weder aus der Kausalität der nächsten noch auch aus der Kausalität der ersten Ursache mit unfehlbarer Sicherheit vorhergewußt werden, weil jedes sichere Wissen die Bestimmtheit des Objektes zur Voraussetzung hat, das Kontingente aber erst dann eindeutig bestimmt ist, wenn es bereits existiert. Mit Recht beruft sich Sch. auf I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5, wo Thomas ausdrücklich sagt, daß für Gott der Grund seines Vorherwissens des kontingent Zukünftigen nicht in seiner Kausalität liege, sondern darin, daß er dasselbe von Ewigkeit her als sich gegenwärtig und darum als eindeutig bestimmt schaue. Hier hätte m. E. der Gegensatz zwischen Thomas und Scotus noch klarer herausgearbeitet werden können, der darin liegt, daß nach dem ersten das wahrhaft Kontingente jeder eindeutigen Bestimmtheit vor seiner Entstehung entbehrt, während nach dem andern dies nicht der Fall ist. Thomas hält, wie aus seinem Kommentar zu Periherm. I lect. 13 ersichtlich ist, mit Aristoteles daran fest, daß keine Aussage über ein erst in der Zukunft eintretendes kontingentes Geschehnis determiniert wahr oder determiniert falsch sein kann, weil jede bestimmte Aussage zu ihrer Wahrheit oder Falschheit eine Bestimmtheit des Auszusagenden voraussetzt, das kontingent Zukünftige aber, bevor es eintritt, nicht eindeutig bestimmt ist. Darum betont er bei jeder Gelegenheit mit Nachdruck, daß das kontingent Zukünftige erst dann mit Gewißheit erkannt werden kann, wenn es schon wirklich existiert, keineswegs aber, so lange es noch zukünftig ist. So schreibt er z. B. De ver. q. 2 a. 12: *Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non potest, unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile est, quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea, ut futura sunt.* Hierin liegt der tiefere Grund, warum Thomas jedes Vorherwissen Gottes des kontingent Zukünftigen aus seiner Kausalität für unmöglich hält und nur ein solches annehmen kann, das ein Schauen des in sich Zukünftigen als sich ewig Gegenwärtigen ist. Scotus dagegen leugnet die Wahrheit des aristotelischen Axioms: *De futuris contingentibus non est determinata veritas.* Nach ihm ist alles Kontingente schon vor seiner Existenz durch die ewigen göttlichen Willensdekrete eindeutig bestimmt und darum einer sicheren Erkenntnis fähig. Nach Thomas aber würde eine solche Bestimmtheit durch die Kausalität Gottes die Kontingenz aufheben und eine Notwendigkeit zur Folge haben. Daraus ersieht man ganz klar, daß eine Annahme von unfehlbar wirksamen *praedeterminationes physicae* im System des hl. Thomas keinen Platz hat.

Während Scotus mit seiner Auffassung in direktem Gegensatz zum englischen Lehrer steht, hat er nach Sch. einen Vorläufer in Heinrich

von Gent. Ganz überzeugend sind jedoch die angeführten Texte nicht, da in ihnen vom Vorherwissen des kontingent Zukünftigen nicht ausdrücklich gesprochen wird. Auch läßt sich aus Scotus selbst nicht nachweisen, daß er seine Lehre aus anderen Autoren geschöpft habe.

Es ist nicht zu verwundern, daß gegen die scotistische Lehre von der *determinatio voluntatis divinae* als unfehlbarem Erkenntnismedium für das kontingent Zukünftige schon sehr bald Stellung genommen wurde. Und zwar sind es z. T. dieselben Gründe, die auch heute noch gegen die bañesianische Lehre von der *praedeterminatio physica* geltend gemacht werden: wenn durch die göttliche Kausalität alles kontingent Zukünftige eindeutig vorausbestimmt wird, dann hat es keinen Sinn mehr, vor der Willensentscheidung eine Überlegung anzustellen, dann hört die Freiheit und Verantwortlichkeit der vernünftigen Geschöpfe auf, dann ist Gott auch Ursache der sündhaften Handlungen. Mit diesen schwerwiegenden Bedenken mußten Scotus' Schüler und Anhänger sich auseinandersetzen und es ist ihnen nicht gelungen, sie in völlig befriedigender Weise zu zerstreuen, was manche von ihnen auch ehrlich eingestanden.

Es würde natürlich zu großen Raum beanspruchen, wollten wir hier im einzelnen berichten, wie die Schüler und Anhänger des Scotus das Problem anpackten und inwieweit sie es klärten und zur letzten Entwicklung beitrugen, die es bei Johannes de Ripa und Thomas Bradwardine fand. Wir müssen uns damit begnügen, einiges von dem mitzuteilen, was Sch. am Schlusse zusammenfassend sagt. Scotus selbst spricht wohl von einer *determinatio voluntatis divinae*, aber nicht von einer Determinierung des geschaffenen Willens durch Gott. Das gleiche gilt von seinen unmittelbaren Schülern. Aber sie alle vertreten die Voraussetzungen, die unweigerlich zur Prädeterminierung des geschaffenen Willens führen mußten. Erst Hugo de Novocastro kommt bei Lösung einer Schwierigkeit dazu, von einer solchen Determinierung zu reden, ohne jedoch einen besonderen Nachdruck darauf zu legen, weil er diese Folgerung aus der scotistischen Lehre gewissermaßen als selbstverständlich betrachtete und daher nicht als Neuerung empfand. Franciscus de Marchia und Wilhelm de Rubione aber lassen sie bereits in den Vordergrund treten. Johannes de Ripa nimmt sie ohne weiteres als gegeben an, während sie Thomas Bradwardine in den Mittelpunkt seines Systems stellt. Um zu zeigen, daß die Determinierung durch Gott die geschaffene Willensfreiheit nicht aufhebt, führen alle Scotisten gemeinsam den Grund an, daß der göttliche Willensbeschluß selbst kontingent ist, und darum auch alles, was durch ihn bestimmt wird, kontingent sein muß. Außerdem werden aber von verschiedenen Autoren noch vier andere Gründe angeführt: 1. Gott ändert nichts an der Natur und Handlungsweise der kontingenten Ursachen; er determiniert die vernünftige Kreatur zum freien Handeln. 2. Der von Gott determinierte Wille kann zwar nicht *in sensu composito*, wohl aber *in sensu diviso* anders handeln oder die Handlung unterlassen. 3. Gott determiniert den freien Willen tatsächlich oder *de inesse* zum Handeln, aber dem Willen verbleibt vermöge der *indeterminatio de possibili* die Möglichkeit, anders zu handeln. 4. Wenn die *determinatio voluntatis divinae* die Freiheit in Gott nicht beeinträchtigt, dann gilt das Gleiche vom geschaffenen Willen, wenn er von Gott determiniert wird. Mit Recht fügt Sch. hinzu: „Man kann wohl

sagen, daß die ersten Scotisten schon alle Gründe angeführt haben, auf die später die Verteidiger der *praemotio physica* zurückgreifen" (S. 334).

Die mit vornehmer Ruhe und strengster Sachlichkeit abgefaßte und auf umfassende Quellenforschung gestützte Schrift verdient die ernsteste Beachtung aller Theologen, da sie die Dunkelheit, die bisher über dem Ursprung der *decreta praedeterminantia* schwebte, völlig aufklärt. Vor allem werden die Thomisten nicht umhin können, sich mit ihr ernstlich auseinanderzusetzen. Haben Scotus und seine Schüler den hl. Thomas richtig interpretiert, dann kennt dieser keine *decreta praedeterminantia* und hat die thomistische Schule seit Bañez die Auffassung ihres Meisters preisgegeben; dann gibt es für sie keine andere Wahl, als mit Aufgabe der *praemotio physica* zur echten Lehre des Aquinaten zurückzukehren.

Johann Stufler S. J.

Parabolae selectae Domini Nostri Iesu Christi. Von Jac.-M. Vosté O. P. 2. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (446 S. u. 424 S.) Romae-Parisiis 1933, Gabalda L 70.—.

Die Produktion des Jahres 1933 von Vostés nimmermüder Feder stellt ein zweibändiges, durchlaufend paginiertes Werk dar, in welchem eine Auswahl neutestamentlicher Parabeln (ca. 40) für Theologiestudierende ausgelegt wird, im 1. Bd. Parabeln über das Reich Gottes, im 2. Bd. Parabeln eschatologischen und moralischen Inhalts und johanneische Allegorien. Eine ausführliche Einleitung von 173 Seiten unterrichtet klar und übersichtlich über Wesen und Zweck der Parabeln und die Weise, wie sie auszulegen sind. In der Exegese bringt der Verf. durchwegs seine persönliche Stellungnahme zu den Einzelfragen zur Geltung; das Methodische im Erklärungsvorgang wird deutlich hervorgehoben, was für den Unterricht sicher von Vorteil ist. Am Ende jeder Parabel folgt eine *historia interpretationis*, d. h. ein Überblick über die hauptsächlichsten Auslegungen der Väter und einiger Theologen bis Maldonat. Diese Überblicke erleichtern die Verwendung der Parabeln zu praktischen Zwecken, aber sie zeigen auch, daß in Einzelheiten nur selten eine wirklich geschlossene Tradition bestand. Vosté ist kein Freund von allzu vielen Realien; *„Haud enim necesse est herbariae studere, omnesque species sinapis cognoscere, aut varias eius qualitates examinare ad intellegendam perfecte parabolam grani sinapis, dummodo sciamus sinapis granum inter Orientales proverbialem typum esse rei minimae...“* (71). Demgemäß bringt er denn auch bei der Parabel vom Senfkorn, vom Fischfang, vom Unkraut usw. nur, was wirklich zweckdienlich scheint, und das ist sicher nachahmenswert. Zu apologetischen Bemerkungen bieten Jülicher und Loisy häufige Gelegenheit; Vostés Führer ist sehr oft P. Lagrange. Die klare Darstellung und die flüssige Sprache machen die Benützung dieses Parabelwerkes sehr angenehm.

Einige Einzelheiten, zumal in der Einleitung, könnten vielleicht weniger befriedigen. So ist mir nicht ganz verständlich, warum die Parabel nach Vostés Definition (S. 58) *in longius producta* sein müsse. Die Parabel vom Schatz im Acker, vom Sauerteig, von der Perle lassen an Kürze wirklich nichts zu wünschen übrig. Fonck sagt statt dessen treffender, die Parabel sei eine „selbständige“ Rede, was von einem vollständigen Satz gerade noch gilt. Ebenso dunkel ist mir die auch von Vosté in die Definition aufgenom-

mene Zweckbestimmung der Parabel *ad docendas veritates supernaturales, dogmaticas et morales, Regni Dei.* Diesem Zweck dienen die Parabeln der Evangelien ohne Zweifel, aber das betrifft ihren Inhalt, nicht ihre Form als Parabeln, darum auch nicht ihr Wesen. Zur Allegorie bemerkt Vosté (S. 25): *Oportet ut singula verba applicationem habeant et recipiant in antitypo.* Das mag vielleicht theoretisch richtig sein; im Vergleich zu den tatsächlich vorliegenden Allegorien stimmt es nicht ganz. Bei der Allegorie aus Isaias 5, 1 f. hilft sich Vosté (S. 31) so, daß er einfach jenen Zügen allegorischen Charakter abspricht, die tatsächlich auf den Antitypus nicht passen. Jesus — das hat Vosté richtig gesehen — war ein zu guter Psycholog, als daß er solche von der Theorie geforderte „reine" Allegorien vorgetragen hätte (vgl. S. 52). Bei der Behandlung des Reich-Gottes-Gedankens im zeitgenössischen Judentum hätte die gründliche Studie von Fl. Schlagenhaufen, Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs"-Erwartung: ZkTh 51 (1927), Beachtung verdient.

Vostés Darlegungen über den Zweck der Parabeln dürften wohl nicht allgemeine Zustimmung finden. Die *thesis iustitiae* und die *thesis misericordiae* scheinen mir beiderseits überspitzt, in allzu scharfen Gegensatz gestellt und allzu aprioristisch beurteilt zu sein. Schon S. 6 liest man, die *thesis iustitiae* sei *contra quamlibet apparentem probabilitatem* aufgestellt worden. Wie stimmt das, wenn S. 124 zur Auslegung von Mk 4,12 im Sinne eben dieser *thesis iustitiae* gesagt wird: *Saltem talis videtur sensus prima facie...* Was dann S. 144 f. als Ansicht Foncks hingestellt wird, deckt sich schlecht mit seinen wirklichen Äußerungen, wie sie in den „Parabeln des Herrn im Evangelium" (1927) S. 19—35, besonders S. 24 ff. vorliegen. Vosté übersieht z. B., daß Fonck (S. 24) sagt: „Hinsichtlich des Volkes, welchem der Heiland seine Parabeln vorlegte, werden wir bei einem Teil dieser Gleichnisse denselben Zweck annehmen dürfen, wie hinsichtlich der Jünger": ebenso bleibt die andere Einschränkung Foncks außer Betracht (24 f.): „Außerdem werden wir nicht ohne weiteres alle Zuhörer des Heilandes mit Ausnahme der eigentlichen Jünger zu den Ungläubigen rechnen dürfen... Jedenfalls blieb solchen Gutgesinnten gegenüber der Zweck des Heilandes bei der Parabelrede derselbe, den er auch mit Bezug auf seine Jünger dabei hatte." Wenn Fonck so schreibt, wird es kaum mit seiner Ansicht übereinstimmen, was Vosté als Foncks Anschauung folgendermaßen formuliert: *Nunc donum ab eis tollitur, veritas eisdem celatur: credere non possunt, etiamsi vellent!* (!) Wie ganz anders klingt Foncks eigene Äußerung (S. 31 f.): „Diese scheinbar recht harten Worte des göttlichen Lehrmeisters (damit sie sehen und nicht sehen usw.) können wir nur im erklärten Zusammenhang richtig verstehen. Sie haben den offenkundigen Unglauben der Führer und eines großen Teiles des Volkes zur Voraussetzung. Dieser selbstgewollten Schuld folgt notwendig die gerechte Strafe von seiten Gottes: seine Gerechtigkeit muß nun dasjenige wollen, was die Menschen sich durch ihre eigene freie Schuld verdient haben". S. 33 fügt Fonck noch hinzu: „Außerdem hatte die Barmherzigkeit noch ihren Anteil am Zweck dieser Parabeln auch dem Volke gegenüber, weil immerhin die eine oder andere Mahnung allen verständlich sein konnte und wenigstens die Aufforderung zum Suchen und Weiterforschen nach der Wahrheit auch in dem dunklen Parabelvortrag enthalten war". Ist es berechtigt, von P. Fonck zu schreiben: *absque ambagibus tam duram ac miram sententiam propugnat, quin timeat tollere aeterno Christi diademati adamantem pretiosissimum misericordiae* (144)? Und dann der Ausruf: *Res mira!*, der schließlich mit der *infinita transcendentia Entis a se et Causae universalis* (145 f.) endet. Nein, die Ansicht meines verewigten Lehrers P. Fonck ist nicht so unvernünftig, wie man nach Vosté glauben sollte. Noch auch ist seine eigene Darlegung in allem zufriedenstellend. Die Jünger Jesu begriffen die Himmelreichparabeln nicht ohne Erläuterungen, noch viel weniger das Volk. Warum spricht der Heiland, dessen Barmherzigkeit nach Vosté die

Wahl seiner Worte allein bestimmte, zum Volk doch nur in Parabeln? Warum sagt Jesus diesbezüglich zu den Aposteln: „... Wer aber nichts hat, dem wird man das noch nehmen, was er hat"? Gewiß hat Vosté recht, wenn er sagt, Jesus sei bereit gewesen, allen Antwort zu geben, die ihn um Erläuterungen angehen würden. Allein denen die Erläuterungen vorzuenthalten, die ihn nicht darum baten, schaut doch genau so aus wie eine Folgerung, die Jesus aus dem Verhalten der Menge, aus ihrem selbstverschuldeten Unglauben zog, und dieses Vorgehen des Herrn läßt sich mindestens ebenso gut, wenn nicht besser, begreifen als ein Ausfluß der strafenden Gerechtigkeit denn als ein Erweis seiner Barmherzigkeit. Dem steht weder der Begriff der Parabel, noch der Charakter Jesu im Wege, wie Vosté meint. Vosté scheint die Geißelhiebe übersehen zu haben, die Jesus — bei all seiner Barmherzigkeit — im Tempelhof ausgeteilt hat. Andererseits würde ein solches Verhalten Jesu bei der Parabelrede am See gut zu seinem Verhalten stimmen, wie es Mt in Kap. 14—15 zeichnet. Vgl. hiezu H. Gladder S. J., Als die Zeit erfüllt war (1915) 166—204. Ich glaube daher nicht, daß Vostés Ausführungen über den Zweck der Parabeln das Letzte ist, was sich darüber sagen läßt.

M. E. ließen sich die Parallelen der Synoptiker, besonders des hl. Lukas, für die Erklärung der Parabeln nach einer Seite hin nutzbar machen, die bei Vosté nicht hervortritt. Manche kleine Änderungen in der Formulierung und mancher kleine Zusatz des einen Synoptikers enthält eine Ergänzung der Worte Jesu, wie sie der andere Synoptiker bietet. So sagt z. B. Vosté zu Lk 8,5 (Parabel vom Sämann) καὶ κατεκατήθη nur: *graphice addit Lucas.* In Wirklichkeit enthält dieser kleine Zusatz die Erläuterung dafür, weshalb die Vögel gerade vom Weg die Körner wegholen konnten, nicht vom ganzen Feld. Dort nämlich wurden sie in den Boden eingepflügt, auf dem Wege nicht. Da blieb der Same liegen und wurde zertreten. — Ferner wäre noch eine Frage zu lösen, die durch die Parabeln vom Hochzeitsmahl Mt 22,1—14 und vom Verlorenen Sohn Lk 15,11—32 angeregt wird. Vosté hält beide für einheitlich, d. h. in diesem Aufbau vom Herrn vorgetragen. Dann wäre der Frage nachzugehen, ob die Weiterungen dieser Parabeln (Mt 22,11—14; Lk 15,25—32) rein zufälliger Natur sind, oder ob sich hier ein Kompositionsgesetz auswirkt, das sich vielleicht auch sonst im Altertum, zumal bei den Rabbinen erfassen ließe und das auch Jesus befolgt hätte.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters. Von Franz Xaver Arnold. gr. 8° (VI u. 396 S.) München 1934, Hueber. M 12.50.

Es ist erfreulich, daß die Lehren der großen Scholastiker über den Staat heute wieder mehr Beachtung und Aufmerksamkeit finden. Vorliegendes Werk hat sich zur Aufgabe gestellt, die Staatslehre des hl. Robert Bellarmin, der erst vor kurzem zur Würde eines Kirchenlehrers erhoben wurde, zu behandeln. Schon aus dem Grunde wird man es mit einer gewissen Spannung in die Hand nehmen. — Der Verf. sucht uns zuerst mit der Naturrechtslehre des Kardinals bekannt zu machen, um so für dessen Anschauungen über den Staat Verständnis zu schaffen, die anschließend zur Darstellung kommen. Der Schlußabschnitt befaßt sich mit den Lehren über die zwischenstaatlichen Beziehungen und das Verhältnis von Staat und Kirche. — Arnold greift in seinen Darlegungen weit aus und geht mit großer Gründlichkeit vor. Alles, was nur irgendwie für das Verständnis notwendig und nützlich

zu sein scheint, wird herangezogen. So ist es erklärlich, daß die Schrift zu einem nicht unansehnlichen Bande herangewachsen ist. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Art der Stoffbehandlung manches für sich hat und dem Forscherfleiß des Verf.s ein gutes Zeugnis ausstellt. Aber man wird auch hier des Guten nicht zu viel tun dürfen. Es liegt nun einmal die Gefahr nahe, daß durch die übergroße Fülle die wesentlichen Gedankengänge verdeckt und überwuchert werden. Vorliegendes Werk hätte von seinem Werte kaum etwas eingebüßt, wenn der Verf. mit seinem Reichtum Maß gehalten und sich engere Grenzen gesteckt, dafür aber die Hauptsache, nämlich die Lehren Bellarmins über den Staat, klarer und schärfer herausgearbeitet hätte. Weil soviel geboten wird, kostet es einige Mühe sich aus dem Buche heraus von des großen Denkers Anschauungen ein fest umrissenes Bild zu machen.

Bellarmin war nicht Staatsrechtslehrer, sondern Theologe. Vom Staate handelt er eigentlich nur zufällig und aus bestimmten Umständen heraus. Auch sind seine Äußerungen über den Staat nicht an einer einzigen Stelle zu finden, sondern müssen erst von vielen Orten her zusammengetragen werden. Daß dadurch dem Verf. die Bewältigung der gewählten Aufgabe nicht gerade erleichtert wurde, ist wohl einzusehen. Dies kann man auch an manchen Stellen ganz deutlich herausfühlen.

Um auf eines etwas näher einzugehen: große Schwierigkeiten bereitet dem Verf. die Translationstheorie Bellarmins. Er glaubt, der Kardinal vertrete die Lehre, daß „das staatlich noch nicht organisierte Volk die öffentliche Gewalt auf die leitenden Organe übertrage" (S. 223). Das läßt sich aber mit den Worten des Kirchenlehrers wohl kaum vereinbaren. Man braucht bloß die Anmerkung 71 auf derselben Seite ansehen: *nam politica est in multitudine, ecclesiastica in uno homine tamquam in subiecto immediate.* Daraus geht doch ganz klar hervor: wie in der Kirche ein bestimmter Mensch von vornherein Träger der Gewalt ist, so ist es im Staate unmittelbar das den Staat bildende Volk. Nun ist aber unter der Kirche die tatsächlich bestehende, nicht aber die mögliche gemeint. Also haben wir auch unter der *„multitudo"* nicht einen möglichen, sondern einen wirklich bestehenden Staat vor uns. Um Bellarmin zu erklären, müssen u. E. folgende Unterscheidungen beachtet werden: Die Wesensform des Staates, das *vinculum iuridicum iustitiae legalis* ist auseinanderzuhalten von der Staatsgewalt an sich, die dessen *proprietas essentialis* ist; die Staatsgewalt an sich ist wieder nicht zu verwechseln mit der Regierung, d. h. mit der bestimmten Art und Weise der Innehabung und Ausübung der Staatsgewalt. Die Staatsgewalt an sich kann wohl auch nach Bellarmin nicht als die *forma essentialis physica* des Staates angesehen werden und schon gar nicht die Regierung. Hält man sich das vor Augen, dann werden die Aufstellungen des Kirchenlehrers ganz gut verständlich; dann wird man auch nicht sagen, daß das staatlich noch nicht geeinte Volk die öffentliche Gewalt übertrage. Die Staatsgewalt kann doch erst dann übertragen werden, wenn sie schon vorhanden ist; sie ist aber nur vorhanden in einem schon bestehenden Staate. Ein solcher ist gegeben, wenn Stoff und Form da ist, d. h. wenn die Vielheit des Volkes geeint ist durch das Rechtsband der *iustitia legalis.* Die Vereinigung von Stoff und Form wird herbeigeführt durch den Staatsvertrag, d. i. die Willenseinigung auf das *bonum publicum* hin. Vom Entstehen des Staates ist aber dessen Ausgliederung zu unterscheiden, die bewirkt wird durch die Bestimmung, wie die dem Staate eigene Gewalt innegehabt und ausgeübt werden soll. Es kann daher der Staat in seinen *partes essentiales* schon vorhanden sein, ohne daß die *partes integrantes* ausgebildet sind. Es wäre zu raten gewesen, daß der Verf. im Abschnitt über das Wesen des Staates auf die Wesensbestandteile näher eingegangen wäre. Wie aber die Berufung auf Schillings Katholische Sozialethik zu zeigen

scheint (Anm. 73 S. 223), hat er sich dessen Anschauung, daß die Regierung oder der Herrscher die „Seele" sei, die die „Materie" des Staates belebe, zu eigen gemacht. Dadurch hat er sich aber den Weg versperrt zur Lösung der Schwierigkeit. Wenn wirklich der Herrscher oder die Regierung die „Seele" — und das ist nach scholastischem Sprachgebrauch die *forma physica essentialis* — des Staates ist, dann kann nur das staatlich unorganisierte Volk die Gewalt übertragen. Das aber ist unmöglich.

Aus seiner Einstellung heraus kommt der Verf. auch dazu, Staatsvertrag (S. 196 ff.) und Herrschaftsvertrag gleichzustellen. Ob damit Bellarmins Ansicht richtig wiedergegeben wird, dürfte wohl zweifelhaft sein. Es ist hier nicht zu übersehen, daß die Rechte und Pflichten, die aus dem Staatsvertrag entstehen, einer anderen Art der *iustitia (i. legalis)* angehören als jene, die aus dem Herrschaftsvertrag entspringen *(i. commutativa)*. Ferner ist zu beachten, daß der Herrschaftsvertrag nicht eingegangen wird zwischen Herrscher und Volk, sondern zwischen Herrscher und Staat. Erwägt man das, dann wird man kaum schreiben können, daß „Bellarmin die dem Mittelalter eigene Spaltung der Rechtsubjektivität in Herrscher und Volk nicht überwunden hat" (S. 114).

Die vorstehenden Ausführungen wollen den Wert der verdienstvollen Arbeit in keiner Weise mindern und herabsetzen. Bellarmin hat verhältnismäßig wenig über den Staat geschrieben, und das ist oft kurz und knapp gehalten. So ist es nicht zu verwundern, wenn er verschiedene Auslegung erfährt. Es soll nur die Anregung gegeben werden, manche Behauptung vielleicht nochmals zu überprüfen, um so zu ganz gesicherten Ergebnissen zu kommen.

Innsbruck. Joh. Kleinhappl S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

Istotne cechy laski wedlug pism Ojców Apostolskich. Studjum historiczno-teologiczne. Von Wladyslaw Roslan (Warszawskie Studja Teologiczne 7). gr. 8° (XVI u. 152 S.) Warszawa 1934, Uniwersitet, Theologicum. — Der Verf., Dogmatikprofessor am Metropolitanseminar zu Warschau, bietet im vorliegenden Hefte eine Studie über „die wesentlichen Merkmale der Gnade nach den Anschauungen der apostolischen Väter". Das Thema ist, soweit mir bekannt ist, bis jetzt noch nicht bearbeitet worden. Von den vielen auf Gnade und Rechtfertigung bezüglichen Termini untersucht er hauptsächlich die zwei grundlegenden: Charis und Pneuma. Da diese beiden Termini auch in der nichtchristlichen griechischen Philosophie vorkommen, erforderte es die richtige Methode, zuerst festzustellen, in welcher Bedeutung sie dort gebraucht wurden, damit auf diese Weise klargelegt werde, welch gewaltige Umbildung diese Begriffe durch das Christentum erfuhren. Da ferner die apostolischen Väter ihre Anschauung über die Gnade aus der Hl. Schrift schöpften, war es notwendig, auch die Lehre der Schrift, besonders des N. T., über diese Begriffe zu entwickeln, um zu sehen, inwieweit die Väter das überlieferte Gut getreu festhielten und allenfalls weiter fortbildeten. Hiebei hat der Verf. die bereits vorhandene katholische und akatholische Literatur fleißig benützt. Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Im ersten wird die Bedeutung des Wortes Charis, im zweiten die des Terminus Pneuma bei den einzelnen apostolischen Vätern untersucht. Beide bedeuten zwar im Grunde dasselbe, aber mit dem ersten wird mehr die Gratuität, mit dem zweiten mehr die Übernatürlichkeit der Gnade betont. Nach den Vätern fallen zwar auch die natürlichen Gaben unter den Begriff der Charis, aber hauptsächlich verstehen sie darunter die übernatürlichen, durch Christi Erlösungstod uns verdienten Gnadengaben, durch welche wir in den Stand gesetzt werden, das übernatürliche Leben zu gewinnen; ja letzteres selbst wird von ihnen auch Charis genannt. Die christliche Religion erscheint als ein übernatürlicher Gnadenorganismus; durch die Charis sind alle christlichen Gemeinden mystisch mit Christus als ihrem Oberhaupt vereinigt. Ohne die Charis gibt es daher kein Heil. Das Wort Pneuma, das in der außerchristlichen Literatur fast nie eine religiöse Bedeutung hat und entweder als Luft, Atem, Bewegungsursache (Lebensgeister) oder als eine heiße, die ganze Welt zu-

sammenfassende Substanz oder auch als der höhere Teil des Menschen aufgefaßt wird, hat im N. T. und bei den apostolischen Vätern immer einen religiösen Inhalt. Pneuma ist entweder Christus, von dem alle übernatürlichen Kräfte ausströmen, oder die übernatürliche Kraft selbst, die den Menschen zu übernatürlicher Tätigkeit und zu einem gottgefälligen Leben befähigt. Diese Kraft ist in den Propheten als göttliche Inspiration tätig; sie wird allen Menschen bei der Taufe mitgeteilt, macht sie ontologisch vollkommener und wird dem „Fleische", d. h. der natürlichen Leiblichkeit entgegengesetzt. Sie kann im Menschen nicht zugleich mit der Sünde existieren und zerstört das Werk Satans, des bösen Geistes. Der Abhandlung sind zwei Anhänge beigefügt. Im ersten wird der Glaube der apostolischen Väter an die Gottheit des Pneuma erörtert; der zweite behandelt die Frage, ob das Pneuma identisch sei mit der Person Christi. Nach der Auffassung des Verf.s kann kein Zweifel sein, daß bei Hermas der Sohn Gottes Pneuma genannt wird, insofern er die Quelle des übernatürlichen Lebens in der Kirche ist. Die Schrift, deren Haupinhalt S. 133—145 in deutscher Sprache zusammengefaßt ist, bietet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Gnadenlehre der altchristlichen Kirche.

8. **Aurelii Augustini textus selecti de paenitentia.** Collegit et notis illustravit Bernardus Poschmann (Florilegium Patristicum, fasc. XXXVIII). 8° (92 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 3.60. — Bei keinem altchristlichen Schriftsteller finden sich so zahlreiche Äußerungen über die Sünde und ihre verschiedenen Gattungen, über die Notwendigkeit einer wahrhaften Herzensbuße, über die Bereitwilligkeit Gottes, allen zu verzeihen, über die Pflicht, bei schweren Vergehen zur Lösegewalt der Kirche seine Zuflucht zu nehmen, und über die Wirksamkeit dieser Gewalt in bezug auf die Nachlassung der Sünden wie bei Augustinus. Alle hierher gehörigen Texte hat P. gesammelt, in extenso mitgeteilt und sie, wo es notwendig war, durch Anmerkungen erläutert. So bietet die Schrift für jeden Theologen eine bequeme Handhabe, die Bußlehre des hl. Augustin kennen zu lernen, und eignet sich vorzüglich zu seminaristischen Übungen für Theologiekanditaten. Über gewisse Punkte der augustinischen Bußlehre ist in den letzten Jahrzehnten eine umfangreiche Kontroverse entstanden. Welche Stellung hierbei P. einnahm, ist bekannt; sie kommt auch in den Anmerkungen stark zum Ausdruck. M. E. wäre es besser gewesen, darauf zu verzichten und die Interpretation strittiger Stellen dem unbefangenen Leser, bzw. dem Seminarleiter zu überlassen.

Joachimi abbatis Liber contra Lombardum. A cura di Carmelo Ottaviano (Reale Accademia d'Italia. Studi e Documenti 3). 8° (301 S.) Roma 1934, Reale Accademia d'Italia. — Der von O. nach Cod. ms. 296 des Balliol College in Oxford zum ersten Mal herausgegebene Liber contra Lombardum ist eine mit großer dialektischer Gewandtheit abgefaßte und von nicht geringer Belesenheit zeugende Polemik gegen die trinitarische Lehre des Petrus Lombardus und zugleich gegen das IV. Laterankonzil, das dessen Lehre gutgeheißen und gegen die Angriffe des als Schwärmer bekannten Abtes Joachim von Floris in Schutz genommen hatte. Wer der Verfasser dieser Schrift, der im Codex gleichfalls Joachim abbas genannt wird, war, läßt sich nicht feststellen; doch weist O. mit durchschlagenden

Gründen nach, daß er nur der Schule des Joachim von Floris angehören kann, da er mit dessen trinitarischen Irrlehren bis ins einzelne übereinstimmt und denselben Tritheismus verteidigt wie dieser. Besonders ist es die vom Konzil approbierte These des Lombarden, die göttliche Natur sei eine *res non generans nec genita nec procedens*, die der Verf. aufs heftigste angreift und mit Schrift- und Väterstellen und Vernunftargumenten zu widerlegen sucht. Nach ihm ist es die göttliche Natur selbst, die erzeugt, erzeugt wird und hervorgeht; dem Irrtum des Tritheismus glaubt er dadurch entgehen zu können, daß er behauptet, zwischen den drei göttlichen Personen oder Substanzen bestehe die *consonancia summe similitudinis, summe equalitatis*. Folgerichtig nimmt er auch an, daß die göttliche Natur selbst Mensch geworden und Maria nicht bloß *mater Dei*, sondern auch *mater divinitatis* sei. In einer mehr als 80 Seiten langen und von großer Sach- und Literaturkenntnis zeugenden Einleitung berichtet O. über die politischen und religiösen Strömungen, die in Italien seit Beginn des 11. Jh.s herrschten und einen fruchtbaren Nährboden für die utopistischen Träumereien des Joachim von Floris bildeten, dann über diesen selbst und seine Werke, wobei er manche falschen Auffassungen berichtigt und besonders seine Trinitätslehre darstellt. Diese stimmt mit jener des Liber contra Lombardum vollkommen überein. Zum leichteren Verständnis der Schrift hat O. (S. 89—108) ihren Inhalt mit eigenen Worten klar und ausführlich dargelegt. Am Schlusse folgen sorgfältig abgefaßte Indices über die im Texte und in der Vorrede vorkommenden Zitationen und Autoren, ein Sachverzeichnis, eine 255 Nummern enthaltende Bibliographie und endlich mehrere Tabellen mit einem Schema der Lehre des Liber contra Lombardum. O. hat keine Mühe gespart, uns eine musterhafte und allen Anforderungen entsprechende Edition des für die Ideengeschichte des 13. Jh.s höchst interessanten Werkes zu bieten.

De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. Pars prima: De subiecto virtutum cardinalium. I (Studia Anselmiana 2). Autore D. Thoma Graf O. S. B. gr. 8° (XXIII u. 261 S.) Roma 1934, Herder. — Der Verf. dieses großangelegten und ausführlichen Werkes erklärt gleich am Anfang, daß er unter der Gnade nur die heiligmachende Gnade verstehe und unter den Tugenden nur die hauptsächlichen eingegossenen Tugenden in Betracht ziehe, nämlich die theologischen und die Kardinaltugenden. Der letzte Zweck, den er verfolge, sei eine „übernatürliche Psychologie", in welcher das Gefüge, die Verknüpfung und das Zusammenwirken der psychischen Entitäten und der übernatürlichen Realitäten systematisch beschrieben werde. Der erste Teil, der jetzt vorliegt, ist nur vorbereitend und eine historische Einleitung, in der die Überlieferung der Schule bis zur Mitte des 14. Jh.s dargestellt wird. In diesem ersten Teile wird nur von den Kardinaltugenden gehandelt; der zweite wird sich mit den heiligmachenden Gnade und den theologischen Tugenden beschäftigen. Der vorliegende Band enthält jedoch nicht den ganzen ersten Teil, sondern nur die historische Darlegung über das Subjekt der Kardinaltugenden bis zum hl. Thomas ausschließlich; in einem zweiten Hefte wird dasselbe Thema weitergeführt bis zur Mitte des 14. Jh.s. Der Verf. hat sich große Mühe gegeben, auch ungedruckte Quellen, die für die Erkenntnis der historischen Entwicklung von Bedeutung sind, heranzuziehen.

Das vorliegende Heft enthält zwei Kapitel. Im ersten werden die Quellen der Lehre über das Subjekt der Kardinaltugenden bei den alten Philosophen und den Kirchenvätern dargestellt. Mit besonderer Sorgfalt wird natürlich die Lehre des Aristoteles (16—32) behandelt, da sie auf die Entwicklung der späteren scholastischen Tugendlehre einen maßgebenden Einfluß ausgeübt hat. Das zweite Kapitel behandelt die Theorien über das Subjekt der Kardinaltugenden bei den Scholastikern vor dem hl. Thomas, und zwar zuerst über die Meinungen der Frühscholastiker bis zum Ende des 12. Jh.s, dann die Theorien der Scholastiker des 13. Jh.s bis zum hl. Thomas. Einzelheiten aus dem Gebotenen anzuführen ist unmöglich, da die Meinungen der einzelnen behandelten Autoren zuweit auseinandergehen und kaum zwei sich finden, die in allem übereinstimmen. Der Verf. hat gut daran getan, die hauptsächlichsten Richtungen jeder einzelnen Periode in einer *conclusio* zusammenzufassen. Das vorliegende Heft legt Zeugnis ab von einem staunenswerten Fleiße, einer gründlichen Kenntnis der behandelten Autoren und einer eingehenden Literaturkenntnis über die mittelalterliche Theologie. Ein abschließendes Urteil wird erst möglich sein, wenn das ganze Werk vorliegt.

Die Theologie des hl. Franz von Sales, Kirchenlehrer. Kritische Untersuchung von J. Martin. 8° (98 S.) Rottenburg a. Neckar 1934, Bader. M 4.—. Die vorliegende Schrift, die nur einen Auszug aus einer weit umfangreicheren, von der theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz genehmigten Dissertation darstellt, sucht die eigenartige Frage zu beantworten: War der hl. Franz von Sales, dieser ausgezeichnete Seelenhirt, dieser eminente aszetische Schriftsteller auch ein Theologe? Oder genauer ausgedrückt: Bietet seine Theologie ein wissenschaftliches System? Und wie ist dieses System, falls es sich nachweisen läßt, zu charakterisieren? Um diese Frage zu beantworten, muß vor allem genau festgelegt werden, worin das Wesen eines Systems besteht. Dieser Aufgabe unterzieht sich M. im ersten Kapitel, wo vier wesentliche Merkmale der intellektuellen Synthese hervorgehoben werden: 1. die Vielheit, 2. die Einheit, 3. die Form als Einigungsprinzip, 4. die Ordnung der Vielheit unter dem formalen Gesichtspunkt. Abschließend wird das wissenschaftliche System also definiert: „Eine Gesamtheit durch Beweisführung von sicheren Erkenntnisgründen abgeleiteter, unter der formalen Einheit des Objektes zusammengeordneter und mit den Prinzipien logisch verknüpfter Vernunftschlüsse" (S. 35). Weiters untersucht M. den Zweck der Theologie des hl. Franz von Sales, von dessen Werken für unsere Frage nur der Traité de l'Amour in Betracht kommen kann. Dieser verfolgt nach den eigenen Worten des Heiligen keinen theoretischen, sondern einen durchaus praktischen Zweck. Deshalb darf er nur von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet und gewertet werden. Im dritten Kapitel wird die logische Verknüpfung der Wissensinhalte behandelt, deren Aufzeigung beim hl. Kirchenlehrer besondere Schwierigkeit bereitet. Diese Verknüpfung ist aber vorhanden; denn, wenn er auch nicht, wie es bei einem metaphysischen System der Fall ist, vom Wesen des Objektes ausgeht und daraus die weiteren Wahrheiten ableitet, so herrscht bei ihm doch ein vollkommen ausgebildetes psychologisches System, indem er vom erkennenden Subjekt, dessen Dispositionen und Anlagen ausgeht und so in genetischer Weise das Objekt

betrachtet; dies erforderte die Finalität seines Werkes, die durchaus praktisch ist und auch den minder Gebildeten die übersinnlichen Wahrheiten verständlich machen will. Was die Prinzipien der Theologie des hl. Franz betrifft, so bedient er sich in ausgiebigster Weise der Hl. Schrift, die er allerdings nicht immer in ihrem Literalsinn verwendet; dagegen treten die natürlichen Wahrheiten als Erkenntnisprinzipien mehr zurück und werden von ihm mehr als bewiesen vorausgesetzt. So hat seine Schrift zwar metaphysische Grundlagen, aber diese kommen in der Darstellung wenig zum Ausdruck. Begründet ist diese Methode in historischen Faktoren. Die Häretiker jener Zeit waren abgesagte Feinde jeglicher Scholastik und sprachen der Vernunft jegliche Fähigkeit zur Erkenntnis religiöser Dinge ab; mit diesem Zeitgeiste mußte auch der Heilige rechnen. Außerdem war er auch Humanist und bediente sich der damals üblichen Darstellungsweise, um so erfolgreicher auf seine Leser einzuwirken. Am Schlusse spricht M. von einer anthropozentrischen Einstellung des Heiligen, die aber von seinem Theozentrismus in Dienst genommen sei. Diesen Ausdruck hätte ich lieber vermieden gesehen. Wie ein Kreis nicht zwei verschiedene Zentren haben kann, so kann auch eine theologische Schrift, wenn sie dies wirklich ist, nicht zugleich Gott und den Menschen zum Zentrum haben.

Das Tugendsystem des heiligen Bernhard von Clairvaux. Von E. Kern. gr. 8° (XVI u. 98 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. M 3.50. — Zum Titel dieser Schrift ist zu bemerken, daß man von einem „Tugendsystem" des hl. Bernhard im eigentlichen Sinne des Wortes nicht reden kann und daher seine Einreihung unter die „großen Systematiker der Moral" (96) nicht am Platze ist. Denn Bernhard hat viel über die einzelnen Tugenden gesprochen und nicht wenige seiner Bemerkungen sind wahre Perlen und legen ein herrliches Zeugnis ab nicht bloß von seiner erstaunlichen Belesenheit in der Hl. Schrift, sondern auch von seiner glänzenden Rhetorik, seiner durchdringenden Kenntnis des menschlichen Herzens und seiner Gottergriffenheit. Allein alle diese Aussprüche sind wie lose Bausteine, „regellos durcheinandergewürfelt" (96), in seinen Schriften verstreut und von K. mit großem Fleiße gesammelt. Aber ein System der christlichen Tugenden findet sich bei ihm nicht; er mag wohl in seinem Geiste sich ein solches System zurechtgelegt haben, aber in seinen Schriften sucht man vergeblich darnach. Erst K. hat aus seinen gelegentlichen Aussprüchen ein solches System konstruiert. Zuerst behandelt er die psychologischen Grundlagen: Verstand, Wille und Affekte, dann die Tugend im allgemeinen und die überlieferten Tugendgruppen der göttlichen Tugenden, der Kardinaltugenden und sieben Gaben des Hl. Geistes, wobei er zugeben muß, daß Bernhard mit diesen Gruppen nicht viel anzufangen weiß, ja bei ihrer Klassifikation sich in Widersprüche verwickelt. Dann folgt die Darstellung des eigentlichen „Systems", das darin bestehen soll, daß Bernhard die Tugenden psychologisch gruppiert nach ihren psychologischen Trägern. So unterscheidet er drei Hauptarten von Tugenden: Verstandestugenden, unter die er auch die Hoffnung einreiht, Willenstugenden, zu denen er drei rechnet: den Gehorsam, die Gerechtigkeit und den Starkmut, unter die er die Enthaltsamkeit (Keuschheit, Abstinenz und Stillschweigen) subsumiert, und endlich Affekttugenden, sowohl

iraszible als konkupiszible. Zur Vollendung der Tugend gehören die *discretio*, die Beharrlichkeit und Weisheit. Die fast ausschließliche Quelle, aus der Bernhard seine Tugendlehre schöpft, ist die Hl. Schrift; doch beruft er sich auch hie und da auf Autoritäten, besonders auf Ambrosius, Augustinus und Gregor den Großen. Es wäre lohnend gewesen, wenn K. diese Quellenbenützung in einem eigenen Kapitel behandelt hätte.

Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes. Von R. Hofmann (Münch. Studien zur histor. Theologie 12). 8°. (XIV u. 220 S.). München 1933, Kösel u. Pustet. M 4. –. In der vorliegenden Schrift haben wir die erste Monographie über die Geschichte und den Inhalt des Begriffes der heroischen Tugend. Von den vier Abschnitten sind drei der historischen Untersuchung gewidmet. Der erste Autor, der, allerdings mehr gelegentlich, von der heroischen Tugend spricht und ihr den Namen gegeben hat, ist Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik (VII, 1). Die von ihm gegebene Begriffsbestimmung ist in ihren Grundlinien von der mittelalterlichen Philosophie und der christlichen Theologie übernommen worden. Außerdem wurden in der Theologie seit dem Mittelalter auch die neuplatonischen, von Plotin aufgestellten Tugendgrade häufig in enge Beziehung zur heroischen Tugend gebracht und haben die Erörterung des Wesens jener Tugend nicht unbedeutend beeinflußt. Der zweite Abschnitt behandelt die theoretische Erörterung der heroischen Tugend seit dem Mittelalter sowohl in den Kommentaren zur Nikomachischen Ethik als auch in der mittelalterlichen und späteren Theologie. Die Entwicklung und Klärung des Begriffes und vor allem sein Einbau in die christliche Tugend- und Gnadenlehre erfolgt keineswegs eindeutig und geradlinig und erst ziemlich spät gelingt es, einen klar umschriebenen Begriff der heroischen christlichen Tugend herauszuarbeiten. Den Abschluß dieser theoretischen Entwicklung sieht H. beim Franziskanerkonventualen Lorenzo Brancati im 17. Jh., auf den später Benedikt XIV in seiner Schrift De servorum Dei beatificatione sich hauptsächlich stützte. Im dritten Abschnitte spricht H. von der Verwertung des Begriffes der heroischen Tugend in der mystischen Theologie und in der kirchlichen Kanonisation, als deren Vorbedingung von jeher ein hervorragender Grad der Tugendübung gefordert wurde, zu dessen Bezeichnung seit dem Anfang des 17. Jh.s der aus der Theologie übernommene Terminus „heroisch" gebraucht wurde. Die jetzt geltende, von Benedikt XIV grundgelegte Kanonisationtionspraxis verlangt Heroizität in allen Tugenden. Auf Grund der durch die historische Untersuchung gewonnenen Resultate gibt H. im vierten Abschnitte eine zusammenfassende Darstellung des Begriffes der heroischen Tugend, wobei er zuerst die heroische Tugend im allgemeinen behandelt und dann besondere Gesichtspunkte hervorhebt, die für die Betrachtung derselben von Bedeutung sind, nämlich ihr Verhältnis zur theologischen *caritas*, zur christlichen Vollkommenheit und zum übernatürlichen Gnadenleben. Man wird hier den überaus klaren und gründlichen Ausführungen H.s im Wesentlichen seine Beistimmung geben müssen, wenn man auch vielleicht nicht alle Einzelheiten derselben billigt. So kann ich mich z. B. der Ansicht über den durch Übung der eingegossenen Tugenden erworbenen natürlichen Habitus nicht anschließen. Dieser Habitus soll von

dem natürlichen Tugendhabitus reell verschieden sein, da das Objekt, auf das der übernatürliche Akt gerichtet ist, übernatürlich ist (S. 188). Nimmt man einmal an, daß ein natürlicher und übernatürlicher Akt sich notwendig durch ihr Formalobjekt unterscheiden, was m. E. nicht zutrifft, dann sieht man auch nicht mehr ein, wie ein durch Übung übernatürlicher Tugendakte erworbener Habitus natürlich sein kann. — Die vorliegende Schrift ist eine in jeder Hinsicht gediegene Arbeit, die sich auf eingehende und erschöpfende Quellenstudien aufbaut und die einschlägige Literatur in ausgiebigem Maße berücksichtigt.

J. Stufler S. J.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Von Franz Diekamp. 1. Bd. 7. Aufl. gr. 8° (XII u. 359 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. M 8.15, geb. M 9.75. — Die neue Auflage des bekannten Lehrbuches ist im allgemeinen unverändert. Einem in dieser Zeitschrift 55 (1931) 297 ausgesprochenen Desideratum wurde Rechnung getragen: die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes ist aus dem Gnadentraktat in den Abschnitt von Gott dem Einen herübergenommen worden.

Tractatus de Sanctissima Eucharistia. Auctore Aloysio Van Hove. 8° (VIII u. 376 S.) Mechliniae 1933, Dessain. — Das vorliegende Kompendium will zwar die Eucharistie mit einer gewissen Allseitigkeit behandeln, d. h. neben der Dogmatik auch die einschlägigen Partien aus der Moral; doch sind diese so kurz gehalten, daß das Buch wohl nur vom Dogmatiker benützt wird. Und hier ist es dem Verf. gelungen, auf engem Raum eine bewundernswerte Stoffmenge unterzubringen, ohne daß der Studierende davon erdrückt wird. Besonders ist die Vollständigkeit der Lehrmeinungen und überhaupt die Einführung in die Literatur, alte wie moderne, zu loben. Sein eigenes Urteil bringt der Verf. bescheiden, aber klar zum Ausdruck. Mit großer Ausführlichkeit sind die Opfertheorien behandelt; der Verf. scheint zur Immolationstheorie zu neigen. Zu S. 261: Die Mysterientheorie O. Casels ist wohl nur sehr oberflächlich der Immolationstheorie „ähnlich"! Thesen- und Traktatform wechseln ab. Alles in allem: ein ausgezeichnetes, auf der Höhe der Zeit stehendes Lehrbuch.

Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin. Par Jean Rivière. 3me éd. gr. 8° (XIII u. 422 S.) Paris 1933, Gabalda. Fr. 30.—. J. Turmel, der „letzte Modernist", hatte i. J. 1922 und 1925 unter dem Pseudonym „H. Gallerand" in mehreren Aufsätzen nach seiner Art die Erlösungslehre der Väter, besonders des hl. Augustinus, untersucht; im gleichen Geist sind die einschlägigen Partien der Dogmengeschichte Turmels gehalten. R. nahm seinerzeit in der Revue des sciences religieuses dagegen Stellung und faßte seine Arbeiten in diesem Werk und in dem schon früher erschienenen: *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, Paris 1930, zusammen. Die Anlage beider Schriften ist, wie angedeutet, apologetisch, doch ist auch der positive Ertrag nicht gering. Das Bestreben Turmels geht dahin, den Wert der Tradition für den Glauben zu untergraben, indem ihren bedeutendsten Vertretern Häresien angelastet werden. Nach ihm faßt Augustinus die Erlösung wesentlich als Befreiung aus der Macht des Teufels auf. Der Mensch ist durch die Sünde so sehr in die Gewalt des Satans gekommen,

daß er gar nicht mehr Gott gehört, sondern Satan ein striktes Eigentumsrecht über ihn besitzt. Bei dieser aus den verschiedenen Erlösungsanalogien des Kirchenlehrers — z. B. vom „Lösegeld", „Mißbrauch der Gewalt Satans", von der „Mausefalle" — geschöpften Auffassung ist es ein Leichtes, zu behaupten, Augustinus habe den Dualismus seiner manichäischen Vergangenheit niemals überwunden, und da die gleichen Bilder sich auch bei anderen, hauptsächlich den griechischen Kirchenvätern finden, so wird damit die ganze patristische Ära in einem fundamentalen Lehrpunkt kompromittiert. Turmel kann nicht leugnen, daß Augustinus die Erlösung „auch" als Opfer auffaßt; doch das ist nach T. nur ein Aspekt der Theorie des Loskaufs vom Teufel. Hier setzt die Gegenkritik R.s ein. Die Erlösung ist nach Augustinus ihrer Substanz nach ein Opfer. Dieses hat eine doppelte Wirkung: die Versöhnung mit Gott und die Reinigung unserer Seele. Erst als Folge dieser Doppelwirkung ergibt sich die Befreiung aus der Hand des Teufels. Ohne Zweifel schreibt Augustinus dem Satan ein Recht auf den Menschen zu, wobei er zwischen einem Recht im strengen und einem im weiteren Sinn schwankt; das Entscheidende ist aber, daß Satan dieses Recht nur in Abhängigkeit von Gott besitzt: Gott hat ihm die Menschen zur Bestrafung überwiesen. Der Teufel ist nur Zwingherr, nicht Eigentümer der Menschen. Zugegeben muß freilich werden, daß der Teufel in der Erlösungslehre des Heiligen eine ungleich größere Rolle spielt als in unserer Theologie, eine Schwäche, die seit dem *Cur Deus homo* des hl. Anselm ausgemerzt wurde. — Die Polemik R.s ist scharf, jedoch in Anbetracht der Methoden Turmels gerechtfertigt.

S. Augustini doctrina de gratia et praedestinatione ex Opere imperfecto contra Julianum excerpta. Auctore Mariano de Lama O. S. A. 8° (VIII u. 155 S.) Torino 1934, Marietti. L 8.—. Wie im Vorwort bemerkt wird, möchte der Verf. verschiedene Aufstellungen über die Lehre des hl. Augustinus von Gnade und Freiheit berichtigen, die sich bei H. Lange S. J. (De gratia, Freiburg 1929) finden. Darüber hinaus soll die Schrift in die Gnadenlehre des Kirchenlehrers einführen. Tatsächlich dürfte aber weder der eine noch der andere Zweck erreicht werden. Die ausgewählten Texte sind natürlich auch denen bekannt, die den hl. Augustinus anders verstehen als de Lama, und die wenigen Zeilen, die den einzelnen Abschnitten beigefügt sind, können keine ernsthafte Untersuchung genannt werden, zumal sie oft mehr die gerechte Begeisterung des Verf.s für Augustinus beweisen als Sachliches darbieten. Aus dem gleichen Grund können sie unmittelbar auch dem Studierenden keine Einführung sein. Am ehesten wäre die Schrift als Textsammlung im Seminarbetrieb zu verwenden. In einer Anmerkung (S. 111) hält de L. eine Konkurstheorie, die auf das zurückzukommen scheint, was J. Stufler S. J. als Lehre des hl. Thomas dargetan hat.

Nova formulae christologicae Leonis I. Magni papae de Christii activitate interpretatio. Auctore Iosepho Marić (S.-A. aus Bogoslovska Smotra 1932, 433—470) Zagreb 1932, Typographia archiepiscopalis. — M. untersucht in dieser weiteren Vorstudie zu seinem Hauptwerk (s. ZkTh 56 [1932] 632) die in dem berühmten Schreiben Ad Flavianum gebrauchte Wendung: *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est* (DB 144).

Die Worte *cum alterius communione* können in zweifachem Sinn verstanden werden: subjektiv, d. h. als Bestimmung des Subjektes, dann will die Formel besagen, daß die beiden Naturen, von denen die Tätigkeit Christi ausgeht, in einem Suppositum geeint sind; objektiv, als Bestimmung des Objektes, dann ist das Zusammenwirken der beiden Naturen gemeint. Im zweiten Fall bedarf die Formel allerdings einer Einschränkung; denn die Gottheit wirkt wohl bei den Werken der Menschheit mit, aber nicht umgekehrt. Leo macht jedoch diese Einschränkung nicht, und aus diesem Umstand wie aus dem Kontext schließt der Verf. auf seine Absicht, die Formel im subjektiven Sinn zu gebrauchen, u. zw. zunächst gegen die Monophysiten, wenn sie auch ebenso sehr die Nestorianer trifft. Im Gegensatz dazu hätten die Väter und Theologen die Formel meist im objektiven Sinn ausgelegt als antimonophysitisch. Die Monotheleten des 7. Jh. dagegen und auch Papst Honorius I verstanden sie im subjektiven und antinestorianischen Sinn, wobei es aber M. in dieser Arbeit noch offen lassen will, ob sie die Formel auch in diesem Sinn gebilligt hätten.

Doctrina Nestorii de mysterio incarnationis. Auctore L. Lohn (S.-A. aus Collectanea Theologica 14 [1933]). 8° (39 S.) Lemberg 1933, Biblioteca religijna. — L. stellt die Gründe zusammen, aus denen die akatholischen Dogmenhistoriker den Nestorius gegen den Vorwurf der Häresie in Schutz nehmen und widerlegt sie. Neues enthält die Arbeit nicht.

Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik. Von Georg Englhard. gr. 8° (XVI u. 503 S.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. M 22.75. — Fast zugleich mit der schönen Arbeit A. Langs über die Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jh.s erschien das hier anzuzeigende Werk, das sich mit dem 12. und 13. Jh. beschäftigt. Der vorliegende Band reicht bis in die Mitte des 13. Jh.s (Philipp der Kanzler). Es zeugt von staunenswertem Fleiß und trägt eine riesige Stoffülle zusammen, deren Wert nicht zuletzt in literargeschichtlichen Feststellungen liegt. Die Abschnitte über Wilhelm von Auvergne und Philipp den Kanzler sind fast bis zu eigenen Monographien ausgeführt. Bei einem solchen Stoff verdient es auch hervorgehoben zu werden, daß der Verf. einen schönen und angenehm lesbaren Stil schreibt. Trotzdem ist die Benützung des Buches nicht leicht. Die Menge des Mitgeteilten ist nicht zu übersehen, weil die Stützpunkte der Entwicklungslinie nicht herausgearbeitet sind. Der tiefste Grund dafür ist wohl in der Unklarheit der Themastellung zu suchen. Die Studie „beschäftigt sich nur mit den bewirkenden Ursachen des Glaubens und mit dem Ineinanderspielen derselben", heißt es im Vorwort. Dagegen sollen alle Fragen ausgeschaltet bleiben, „die sich auf die erkenntnistheoretische Tragfähigkeit des Glaubens beziehen" (ebd.). Das ist aber ein Widerspruch. Tatsächlich redet der Verf. je nach dem behandelten Autor mindestens ebensooft von den objektiven wie von den subjektiven Ursachen des Glaubens. Was Glaubenspsychologie eigentlich ist, wird nirgends klar gesagt. In dem Entwicklungsstadium, in dem die Scholastik der untersuchten Periode steht, kann man freilich kaum eine Rücksicht des Glaubensaktes ohne die andere behandeln. Darum wäre nach einem anderen ordnenden Prinzip auszuschauen gewesen, und das könnte nur in den Problemen gefunden werden,

die das Mittelalter bewegten, will man nicht, wie es in vielen wertvollen Arbeiten schon geschehen ist, einfach Autor an Autor reihen.

Marienpredigten aus der Väterzeit. Übers. von Otto Bardenhewer. 8° (187 S.) München 1934, Kösel-Pustet. Geb. M 4.50. — Der Altmeister der Patrologie reiht in diesem feinen Bändchen Perlen marianischer Vätertexte, darunter auch solche, die schwerer zugänglich sind, aneinander. Kurze, aber gehaltvolle Einführungen machen den Leser jeweils mit der Person des Kirchenvaters bekannt. Nach jeder Homilie folgen die nötigen textkritischen Bemerkungen. Eine wertvolle Ergänzung zur deutschen Kirchenväter-Ausgabe. Im Druck wünscht man mehr Übersichtlichkeit; Vorbemerkungen und Text sollten deutlich geschieden sein.

Franz Mitzka S. J.

Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series theologica. kl. 8°. Rom, Universitas Gregoriana.

Fasc. 7: De Spiritu Sancto anima corporis mystici. II. Testimonia selecta e Patribus latinis collegit et notis illustravit Sebastianus Tromp S. J. (54 S.) 1932. L 4.—. Der Auswahl griechischer Vätertexte zu diesem Thema (Fasc. 1; vgl. ZkTh 56 [1932] 626) folgt eine Sammlung lateinischer Texte aus der Zeit von Tertullian bis Beda. Einen besonders breiten Raum nimmt da naturgemäß Augustinus ein; jedoch kommen auch weniger bekannte Schriftsteller zu Wort.

Fasc. 12 u. 13: De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis II. Varia documenta collegit notisque illustravit Willelmus Richter S. J. I. Scriptores, epistolae, concilia. (80 S.) 1934. L 6.—. II. Decreta Romanorum Pontificum. (78 S.) 1934. L 6.—. Die Anordnung der Texte ist nicht nach systematischen Gesichtspunkten erfolgt, denn das würde bereits eine Interpretation voraussetzen, die doch erst Aufgabe der Seminarübungen ist. Eine kurze Einführung deutet die Grundsätze an, nach denen zu entscheiden ist, ob ein Text überhaupt für das lokale Interdikt in Betracht kommt und was aus ihm für diese im Werden begriffene Rechtsinstitution zu entnehmen ist.

Fasc. 14: Quaestio de unico esse in Christo a Doctoribus saeculi XIII. disputata. Documenta collegit E. Hocedez S. J. (IV u. 131 S.) 1933. L 6.—. Da die Hauptgedankengänge der Kontroverse am Ausgang des 13. Jh.s bereits ausgebildet sind, werden nur Autoren dieses Jahrhunderts angeführt, darüber hinaus bloß Scotus und Durandus. Darunter hat H. aus handschriftlichem Material herausgegeben eine Quaestio des Robertus de Colletorto, eine des Bernhard von Auvergne und einen Text Ulrichs von Straßburg. Die Feststellung der Quellen, aus denen die Autoren ihre Ansichten und Beweise schöpfen, ebenso die Ausarbeitung einer Bibliographie zum vorliegenden Thema bleibt den akademischen Übungen überlassen.

Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme. Von Emil J. Scheller. 8° (448 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 7.50, geb. M 9.30. — Wie der Untertitel andeutet, sucht der Verf. das gesamte Priestertum des Neuen Bundes vom Gedanken der Mittlerschaft aus zu erfassen. Als ideengeschichtliche Grundlegung (I) dient eine religionsgeschichtliche und

religionsphilosophische Darlegung der Grundidee des Priestertums und des Opfers. Da werden der aristotelische Begriff des „Mittleren" und der platonische Begriff der „Anteilnahme" auf ihrem Weg in die Gedankenwelt des hl. Thomas verfolgt. Das Resultat ist eine vorläufige Definition des Priestertums, in der als innerstes Wesenselement das Mittlertum, die Opfertätigkeit hingegen nur als notwendige Eigenschaft aufscheint. Den breitesten Raum beansprucht sodann die Darstellung der dogmengeschichtlichen Entfaltung der katholischen Lehre (II). An der Spitze steht da mit Recht eine Übersicht über die lehramtlichen Äußerungen der Kirche. Es folgt die Lehre der Hl. Schrift, namentlich des Hebräerbriefes. Die außerbiblische Entfaltung selbst wird behandelt in drei Abschnitten. Die Zeit vor Thomas wird gekennzeichnet durch eine chronologische Blütenlese aus der Lehre der griechischen und lateinischen Väter, die ihren Höhepunkt in Augustinus erreicht; von da führt die Linie über die Vorscholastik zur Hochscholastik, in deren Mittelpunkt Thomas steht. Seiner Leistung ist die eingehendste Untersuchung gewidmet. Zuerst wird seine Lehre festgestellt in chronologisch geordneter Darbietung der einschlägigen Texte („Textanalyse"); eine Untersuchung ihres geschichtlichen Werdens („Textgenese") läßt sodann das Eigengut des hl. Lehrers sichtbar werden; es zeigt sich, wie erst Thomas eine systematische Zusammenfassung der Lehre von Christus als Priester gegeben hat, wie seine Lehre vom Charakter als Anteilnahme am Priestertum Christi ihre letzten Wurzeln in der Väterlehre, namentlich bei Ps.-Dionysius, Johannes Damascenus und Chrysostomus hat; schließlich folgt eine Zusammenfassung der Thomaslehre („Textsynthese"). Als dritter Abschnitt der Entfaltung erscheint die Zeit von Thomas bis auf unsere Tage in der geschichtlichen Darstellung. In einem relativ kurzen systematischen Aufriß der dogmatischen Lehre vom Priestertum Christi in sich und in seinen Beziehungen zu andern Glaubenswahrheiten (III) wird der Hauptertrag der vorangegangenen Erörterungen gesichtet. Ein Hinweis auf die im behandelten Thema verborgenen Lebenswerte beschließt das Buch. Zahlreich sind naturgemäß die theologischen Einzelprobleme, zu denen vom Hauptgegenstand aus Verbindungslinien gezogen werden. In der Frage der Meßopfertheorie schließt sich der Verf. der Lehre von der *immolatio mystica* oder besser der „sakramentalen Hinopferung" im Akt der Doppelkonsekration an (407—9); ein ewiges, himmlisches Opfer anerkennt er nicht als Opferakt, sondern nur als Fortdauer der Opferwirkung: der Glorie des Erlösers und der Erlösten (410f.) Mag man auch da und dort eine etwas andere Fassung des Gedankens bevorzugen (so z. B. S. 89 bei der Interpretation des Irrtums der Synode von Pistoja), so wird man doch im ganzen dieses Werk, in dem sich ausgebreitete Kenntnis der einschlägigen Probleme und Literatur bekundet, dankbar begrüßen. Je berechtigter und heilsamer das wachsende Verlangen nach lebensvoller Anteilnahme an der Liturgie, namentlich am hl. Opfer, in immer weiteren Kreisen ist, desto dringlicher wird auch eine solide wissenschaftliche Besinnung auf die dogmatischen Wirklichkeiten, die aller Liturgie zugrunde liegen und in ihr wirksam sind.

Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. Von Jos. Rupert Geiselmann. gr. 8° (XV u. 288 S.) München 1933, Hueber.

M 8.20. — Nachdem der Verf. in einem eigenen Werk die Eucharistielehre der Vorscholastik (1926) behandelt hat (vgl. ZkTh 51 [1927] 129 f.), will nun das vorliegende Buch, wie der Untertitel besagt, die Lehre Isidors in ihrer Bedeutung für Vor- und Frühscholastik klären. Dazu erwies es sich als nötig, vorerst den „Brief an Redemptus", der Isidor zugeschrieben wurde und als eine der Hauptquellen für seine Eucharistielehre in Betracht käme, auf seine Echtheit zu prüfen. Als Kriterien für die wahre Abfassungszeit des Briefes dienen vor allem seine Äußerungen zu drei Problemkreisen: zur Azymenfrage, zur sakramentalen Gegenwart und zur Konsekrationsform. Eine problemgeschichtliche Untersuchung legt den Schluß nahe, daß der Brief frühestens in den letzten Dezennien des 12. Jh.s entstanden sein kann und daher aus den echten Werken Isidors ausscheiden muß. — Ausgehend vom allgemeinen Sakramentsbegriff Isidors erörtert der Verf. im 2. Abschnitt dessen Lehre von der sakramentalen Gegenwart und dann besonders eingehend seine Konsekrationsauffassung. Sie stellt sich dar als originale Synthese von Augustinischem Symbolismus und dem Realismus der mozarabischen, bzw. altgallischen Liturgie. Die Konsekrationsform aber hat Isidor nicht ausschließlich in den Einsetzungsworten erblickt, sondern — im Geist der mozarabischen Liturgie — in der *oratio sexta*, d. h. in dem aus dem Post-Sanctus-Gebet, dem Einsetzungsbericht und dem Post-Pridie-Gebet bestehenden Teile des Meßkanons (192). Allein die „Frage, welcher von diesen drei Teilen der wesentliche für die Vergegenwärtigung des Herrnleibs sei, ward von Isidor weder gestellt noch beantwortet" (198). Wohl unterscheidet er im Aktgefüge der Konsekration näherhin die Vergegenwärtigung und den Geisterfüllungsakt, durch den Leib und Blut zum heilspendenden Sakrament werden; aber er unterläßt es, den Wandlungsaugenblick zeitlich festzulegen. Nach allem bietet Isidor in seiner Eucharistielehre keineswegs einfachhin Kompilation aus Augustin; vielmehr entspringt sein theologisches Denken dem lebendigen Kontakt mit dem liturgischen Beten seiner Kirche. Indem der Verf. dies besonders sichtbar macht, läßt er Isidor so recht als Übergangstheologen zwischen Antike und Scholastik und seine Leistung, in den ideengeschichtlichen Verlauf hineingestellt, in neuem Licht erscheinen.

Gott und Geist. Das Zusammenwirken des geschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura. Von F. Imle unter Mitwirkung von Julian Kaup O. F. M. 8° (III u. 260 S.) Werl 1934, Franziskus-Druckerei. — Nachdem die Verfasserin 1931 das Breviloquium des hl. Bonaventura in deutscher Übersetzung dargeboten (vgl. ZkTh 55 [1931] 656) und sein dogmatisches System dargestellt hat (vgl. ZkTh 56 [1932] 272), wendet sie sich nunmehr in vorliegendem Werk einem bedeutsamen Teilinhalt seines Lehrgebäudes zu: dem besonderen Anteil Gottes am menschlichen Erkenntnisleben. Nach einer einführenden Umschreibung der Begriffe Natur und Übernatur bei Bonaventura (I) wird zunächst der unmittelbare Einfluß Gottes auf unser natürliches Erkennen dargestellt (II). Diese natürliche „Erleuchtung" erscheint als ein ununterbrochener Einfluß des Urlichtes, der uns zur Begreifung der Dinge verhilft, aber darüber hinaus auch eine inhaltliche Bereicherung unseres Geistes mit sich bringt durch „Erkenntnisse allgemeiner und natürlicher Art, die wir am besten mit angeborenen Ideen bezeichnen. Hierher gehört vor allem die

natürliche Gotteserkenntnis, die Selbstschau der Seele und ihrer eigenen Habitus, sowie auch eine allgemeine Idee der Glückseligkeit" (64). Dazu ist jedoch zu bemerken, daß die Verfasserin in ihrer positiven Würdigung am Schluß des Buches nicht für die Annahme angeborener Ideen (wenigstens für das Gebiet der sittlichen Erkenntnis) eintritt, vielmehr den dynamischen Charakter jener Einstrahlung der *rationes aeternae* stark betont (241). Dementsprechend trägt die Theodizee Bonaventuras einen deutlich apriorischen Zug: er „beweist weniger Gott aus den Dingen als diese aus Gott" (89). Jene natürliche Geisteserleuchtung ebnet dann aber auch dem Offenbarungsgott den Weg in die Seele. Überwiegt bei der naturhaften Hinordnung des Ebenbildes auf seinen Schöpfer das Erkenntnismäßige (Gedächtnis und Vernunft), so dominiert im übernatürlichen Geistesleben (III) das Affektive (Hoffnung und Liebe). Nach eingehender Erörterung der Betätigung des Menschengeistes am Offenbarungsinhalt (IV) sammelt die positive Würdigung (V) den Ertrag für die Erkenntnislehre, für eine theistische Psychologie und für den organischen Zusammenhang zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen. — So berechtigt es ist, das ganze Erkenntnisproblem im Lichte des bereits bekannten Gottes und seiner Offenbarung zu betrachten, so wird es doch nicht überflüssig sein, auch klar zu scheiden zwischen dem tatsächlichen psychologischen Hergang beim Zustandekommen wahrer Erkenntnisse und anderseits der logischen Gedankenfolge bei einer wissenschaftlichen Rechtfertigung der Wahrheitsbefähigung unserer Vernunft überhaupt. Ähnlich dürfte es sich bei der Behandlung der natürlichen Gotteserkenntnis immer empfehlen, objektive Erkenntnisquellen und subjektive Erkenntnisprinzipien, bzw. -dispositionen sorgfältig auseinanderzuhalten. Letztere sind selbstverständlich niemals loszulösen aus dem Zusammenhang der gegebenen Tatsachen unserer Heilsordnung (Folgen der Erbsünde, Gnadenstand, Gnadenbeistand); hinsichtlich der erstgenannten können wir aber wohl reflektierend sondern: was wissen wir aus der Offenbarung allein? was können wir auch unabhängig von der Offenbarung aus natürlichen Quellen entnehmen? was wissen wir aus beiden Quellen zugleich? Wenn die Verfasserin eingangs von der Offenbarungserkenntnis sagt, sie werde „naturhaft erstrebt und gnadenhaft erreicht" (2), so muß dabei wohl beachtet werden, wie sie später die sogenannte „Naturdisposition zur Übernatur" (20) auslegt und was von dem Glücksverlangen gesagt wird, das wir ins Dasein mitbringen (182). — Diese kleinen Bemerkungen sollen jedoch keineswegs den positiven Wert des Buches verdunkeln. Sein Ziel — auch, den seraphischen Lehrer zu verteidigen gegen den Vorwurf einer „kritiklosen Verwirrung der theologischen Begriffsklarheit" und zu zeigen, wie auch in der augustinisch-franziskanischen Scholastik bei aller Betonung der inneren Verbundenheit von Natur und Übernatur dennoch das begriffliche Unterscheidungsvermögen des systematischen Theologen redlich angestrebt wurde (6). Namentlich ist es aber zu begrüßen, daß die Verfasserin die innere Erleuchtung durch den Offenbarungsgott scharf abgrenzt gegenüber dem „religiösen Erleben" im Sinn des modernen Subjektivismus, ebenso die liebende Glaubenshingabe des seraphischen Lehrers gegenüber jedem einseitigen Glaubensvoluntarismus, der schließlich zum unglückseligen Dualismus zwischen gläubigem Willen und kritischer Vernunft führt (135 f.; 194—196). Als echter Schola-

stiker steht Bonaventura da, gleich weit entfernt von den krankhaften Extremen des theologischen Rationalismus und des antiintellektualistischen Mystizismus.

F. Dander S. J.

KIRCHENGESCHICHTE

Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit. Von Emil Göller (S.-A. aus der Röm. Quartalschrift 39 [1931] 71 ff. u. 40 [1932] 219 ff.). gr. 8° (IV u. 324 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. — Angeregt durch seine grundlegenden Studien zur Geschichte der päpstlichen Pönitentiarie, deren Entstehung noch ins 12. Jh. zu setzen ist, ist Göller in der vorliegenden Arbeit dem Einfluß nachgegangen, den die Päpste auf die Entwicklung des Bußwesens überhaupt ausgeübt haben. Da dieser Einfluß erst mit der Zeit der Dekretalengesetzgebung nachhaltiger einsetzt, also etwa zur Zeit des Papstes Liberius, beginnt die Darstellung mit der ältesten erhaltenen Dekretale, d. h. mit dem Bescheid des Papstes Siricius an Bischof Himerius von Tarragona vom 11. Oktober 385. Als Grundlage ist eine Übersicht über das Bußwesen der ersten drei Jahrhunderte vorausgeschickt. Die Untersuchungen führen bis zur Schwelle des 12. Jh.s, also bis dorthin, wo die Geschichte der römischen Pönitentiarie beginnt. Neben den offiziellen Entscheidungen ist auch das sonstige Schrifttum der einzelnen Päpste, so besonders Leos I und Gregors I herangezogen. Einen breiten Raum nimmt eine Übersicht über das keltische und britische Bußwesen ein, weil ohne seine Beachtung ein klares Bild der Entwicklung nicht zu gewinnen ist. Die Stellungnahme der Päpste zum Bußwesen ist keine gleichmäßige. Im Altertum fassen die Päpste, wie etwa Leo d. Gr., neben der Entscheidung praktischer Fragen vor allem auch die theoretische Seite der Buße ins Auge und durch ihre Erörterungen haben sie mit den Grund zur kirchlichen Bußlehre überhaupt gelegt. Im Frühmittelalter treten sie zunächst nach Gregor I auffallend zurück, um sich dann vorwiegend praktischen Fragen zuzuwenden. Unter dem Einfluß der Normen Nikolaus' I wird dann die zentrale Stellung der Päpste im Bußwesen immer stärker in den Vordergrund gerückt. Soweit die Entwicklung des Bußwesens vorwiegend unter dem Einfluß der Päpste stand, ergab sich dem Verf. kurz folgendes Bild: Die frühmittelalterliche Buße, deren Grundzüge sich bereits im 9. Jh. abzeichnen, ist zunächst eine öffentliche und mit dieser öffentlichen Buße befassen sich die päpstlichen Erlasse fast ausschließlich. Drei deutlich erkennbare Entwicklungslinien fließen in der Ausgestaltung des mittelalterlichen öffentlichen Bußwesens zusammen. Die Hauptlinie führt auf die alte kanonische Buße des Abendlandes zurück, die zweite über das Abendland auf den Orient mit seinen Bußkanones und Bußstationen, die dritte auf das keltische und angelsächsische Bußwesen, dessen Einwirkung nicht für die sog. Privatbuße allein in Frage kommt. Das Frühmittelalter kennt aber noch die „Privatbuße", im Sinne der damaligen Zeit vielleicht besser geheime oder nichtöffentliche Buße genannt. Hierzu stellt G. fest, daß das geheime Bußverfahren mit dem öffentlichen in unverkennbarem Zusammenhang steht, insoferne die geheime Buße eine Reihe von Zügen mit der kanonischen gemein hat, die uns zwingen, an einen starken Einfluß der öffentlichen Buße auf die Ausgestaltung der geheimen zu denken. Es geht

indes wohl nicht an, die geheime Buße der Karolingerzeit als eine Weiterentwicklung einer schon im Altertum, etwa unter Leo dem Großen existierenden Privatbuße aufzufassen. Sie kann auch nicht bloß als der natürliche Ausklang jener mildernden Änderungen der kanonischen Buße aufgefaßt werden, die wir schon in alter Zeit wahrnehmen und die die Tendenz aufzuweisen scheinen, nur noch ganz schwere und schließlich nur noch öffentliche Vergehen dieser Art der öffentlichen Buße zu unterwerfen. Beide Annahmen liegen nicht in der Richtung der päpstlichen Entscheidungen. Allerdings mögen solche Milderungen, namentlich seit dem 6. Jh. jenen Einfluß vom keltisch-britischen Bußsystem her erleichtert haben, der als entscheidend für die frühmittelalterliche Privatbuße angesehen werden muß. Ohne diesen Einfluß kann die geheime Buße in ihrem Wesen nicht völlig erklärt werden (316). Mit der vorliegenden Arbeit ist wieder ein anregender Schritt zur Aufhellung jener Fragen über die Geschichte des Bußwesens gegeben, die sich noch immer so hartnäckig einer vollen Klärung widersetzen.

Humbert und Kerullarius. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. 2 Teile. Von Anton Michel (Quellen u. Forschungen hrsg. von der Görresgellschaft, Bd. XXI u. XXIII). gr. 8° (IV u. 139 S., XII u. 495 S.) Paderborn 1925/1930, Schöningh. — M. veröffentlicht in seinem Werke zunächst wichtige Quellentexte zur Geschichte des griechischen Schismas: im 1. Teil die *Rationes de s. Spiritus processione a Patre et Filio* des Kardinals Humbert, im 2. die Panoplia, als deren Autor er mit gewichtigen Gründen Kerullarios erweist; die Schriftstellensammlung Leos IX aus den Paulusbriefen; die Dialexis und den Antidialog des Niketas Stethatos, ebenso vom gleichen Autor die Synthesis über das *Filioque;* die Inthronistiken des Petros von Antiochien. Dazu kommen dann kritische Erörterun über die edierten Texte und über andere Quellenschriften zum Schisma und grundlegende Untersuchungen über den Ursprung des Schismas und die Stellung des Kerullarios dabei. Bemerkenswert ist, daß M. im 2. Teil angesichts des Tones und der Machinationen des Kerullarios sein scharfes Urteil über die Leidenschaftlichkeit des Kardinals Humbert gemildert hat. Zwei Behauptungen M.s, einmal daß Kerullarios der Autor der Panoplia sei und dann vor allem, daß das Schisma des 11. Jh.s im wesentlichen schon vor Kerullarios bestand und aus dem Kampf geboren war, den in der Ottonenzeit Ostreich und Westreich um den Besitz Altroms, dem Symbol der Weltherrschaft führten, daß aber allerdings das Schisma durch Kerullarios einen neuen, anders gearteten Charakter annahm, wurden insbesonders von V. Laurent (Echos d'Orient 35 [1932] 97—110) angegriffen. M. antwortete in der Röm. Quartalschrift 1933 mit großer Sachkenntnis und wie uns scheint mit Erfolg und nahm dabei Gelegenheit, neue Echtheitsmomente für die Panoplia nachzutragen. Wir sind jedenfalls durch die Arbeiten M.s dem ersehnten Ziele einer befriedigenden Geschichte des griechischen Schismas näher gerückt; das neue Bild wird vom bisherigen in wichtigen Punkten abweichen.

Das alte Passauer Domkapitel. Seine Entwicklung bis zum 18. Jahrhundert und sein Wahlkapitulationswesen. Von Josef Oswald (Münchner Studien zur historischen Theologie 10). gr. 8° (XV u. 396 S.) München 1933,

Kösel-Pustet. M 6.50. — Die vorliegende Arbeit will keine ganze Geschichte des Passauer Domkapitels mit all ihren Einzelheiten sein, sondern nur einen Ausschnitt daraus, das Wachsen und Werden des Kapitels von den allerersten Anfängen bis zu seiner vollen Entfaltung gegen Ende des 13. Jh.s und die Geschichte seiner Wahlkapitulationen vom 13. Jh. bis zu seinem Erlöschen bei der Säkularisation 1803 darstellen. Bonifatius hat das Bistum Passau, eine der größten Diözesen des alten deutschen Reiches, gegründet und den Wanderbischof Vivilo zum ersten Bischof eingesetzt. Schon in den letzten Jahrzehnten des 8. Jh.s, also vor dem bekannten Aachener Synodalbeschluß von 816, finden wir an der Passauer Domkirche Bischof und Klerus zu gemeinsamem Leben zusammengeschlossen. Es war der Anfang des Domkapitels. Seine Weiterentwicklung bis zum 13. Jh. stellt sich in drei konzentrischen Kreisen dar: 1. Das Domkapitel wird eine selbständige, eigenrechtliche Körperschaft. Die *vita communis* verschwindet zwar bald nach 900, aber damit keineswegs das rege Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsbewußtsein der Kapitularen. 2. Durch die günstige wirtschaftliche Entwicklung, durch die Aufnahme von Mitgliedern aus der damals mächtigsten Bevölkerungsschicht, dem Adel, zu dem an sich gemeinständischen Hochstift, durch das Anrecht der Kanoniker auf wichtige Diözesanämter und gehäufte Benefizien, durch die Begünstigung des Kapitels vonseite der Päpste, Kaiser, Fürsten und Bischöfe usw. erwirbt sich das Domkapitel eine gehobene und privilegierte Stellung im Bistumsverbande. 3. Das Kapitel erlangt öffentliche Rechte in Bistum und Hochstift, so das alleinige Konsensrecht, das Bischofswahlrecht, das Recht der Diözesanregierung *sede vacante*, das Notariatsrecht, und gewinnt dadurch bedeutsamen Anteil an der Regierung und Verwaltung. Im zweiten Teil der Arbeit behandelt O. die Passauer Wahlkapitulationen, ihre Vorstufen im 13. Jh., das Entstehen der ersten eigentlichen Kapitulation von 1342, die Kämpfe um die Aufrechterhaltung der Kapitulationen gegen die Tridentischen Reformen und die Constitutio Innocentiana von 1695 und ihr Ende 1803. In zwei Anhängen sind wichtigere Urkunden und die noch unedierten Texte der Wahlkapitulationen veröffentlicht. Die Arbeit O.s, die auf eingehendem Quellenstudium beruht und sich durch eine wohltuende Sachlichkeit und Klarheit der Darstellung auszeichnet, hat nicht nur territorialgeschichtlichen Wert, sie ist auch ein willkommener Beitrag zur Verfassungsgeschichte der alten geistlichen Fürstentümer und der deutschen Kirchengeschichte überhaupt.

Papstgeschichte der neuesten Zeit. 1. Bd.: Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800—1846). Von Josef Schmidlin. gr. 8° (XXX u. 708 S.) München 1933, Kösel-Pustet. M 20.—, geb. M 27.—. — Der Verf. beabsichtigt in drei Bänden die Geschichte der Päpste von Pius VII bis in die Gegenwart herein zu schreiben. Der erste Band umfaßt die Pontifikate Pius' VII, Leos XII, Pius' VIII und Gregors XVI. Der zweite soll die für die Entwicklung des Papsttums und seiner großen Idee so bedeutungsvollen Päpste Pius IX und Leo XIII behandeln; der dritte die Regierungszeiten Pius' X, Benedikts XV und Pius' XI. Der erste Band ist dem Andenken des Papsthistorikers Ludwig von Pastor gewidmet, und als Fortsetzung des Pastor'schen Standardwerkes über 1800 hinaus will der Verf. seine Papstgeschichte der neuesten Zeit aufgefaßt wissen, da er den Gedanken dieser

Fortsetzung als heiliges Erbe auf dringendes Bitten Pastors übernommen habe und nun ausführe. Er will sich die Vorzüge des Pastor'schen Werkes weitestgehend zu eigen machen und dessen kritische Methode durch einen noch stärkeren Pragmatismus vervollkommen. Wenn Sch. versichert, daß seine Aufgabe eine eben so reizvolle und aktuelle wie schwierige und delikate war, so wird ihm jeder Einsichtige das gerne glauben. Der Verf. hat seinem Werke alle jene Vorzüge zu geben verstanden, die man von einem gewandten und erfahrenen Historiker erwarten kann, und seine Papstgeschichte wird allenthalben mit Dank begrüßt werden, weil ein ähnliches zusammenfassendes Werk über die Päpste des 19. und 20. Jh. oft gewünscht, aber in diesem Ausmaß nicht geschrieben wurde. Aber freilich jenen Charakter des Abgeschlossenen und Vollendeten, der die Bände der Papstgeschichte von Pastor auszeichnet, kann Sch.s Werk nicht zuerkannt werden; dazu ist die Grundlage des Ganzen, die Verarbeitung der Literatur und besonders die Durchforschung der noch nicht veröffentlichten Archivalien viel zu wenig breit.

Franz Pangerl S. J.

Codices Vaticani Latini. Appendix ad Tomi II Partem Priorem (Index Nominum et Rerum). Codices 679—1134. Addidit Augustus Pelzer (Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices Manuscripti Recensiti Iussu Pii XI Pontificis Maximi, Praeside Francisco Card. Ehrle S. J.) 4° (VIII u. 356 S.) In Bibliotheca Vaticana 1933. — A. Pelzer hat nunmehr den Indexband zu seinem Katalog der Codices Vat. lat. 679—1134 veröffentlicht und dabei nicht, wie dies so häufig bedauerlicherweise bei ähnlichen Ausgaben geschieht, denselben durch irgendwelche untergeordnete Kräfte anfertigen lassen, sondern sich selbst der Mühe unterzogen, die wohl ein übergroßes Maß von mechanischer Schreibarbeit erforderte, aber auch, um wirklich alle Möglichkeiten auszuschöpfen, ein inniges Verwachsensein mit dem Katalog wie auch mit den Bedürfnissen der scholastischen Forschung, der ja der Katalog dienen soll, zur Voraussetzung hat. Auch dieses neue Werk lobt seinen Meister. Dem Ganzen ist ein Index Indicis vorangestellt, welcher die Schlagwörter bringt unter denen im Index die verschiedenen Materien zu finden sind. Daran reiht sich das Namen- und Sachregister (S. 1—162). Den Schlußteil bildet das gewissenhaft ausgearbeitete Initienverzeichnis aller Einzelwerke, die sich im Katalog finden (S. 163—356). Das Namenregister zählt nicht nur die Namen der Autoren auf, deren Werke sich in den beschriebenen Handschriften finden, sondern bringt auch diejenigen Namen und Titel, die darin gelegentlich erwähnt werden. Wie weit dann hier auch sonst die Gewissenhaftigkeit des Verfassers ging, zeigen Schlagworte wie: *Alii codices, quorum mentio fit in descriptione codicum 679—1134; Annus scripti codicis annotatione librarii aut aliter certus; Astronomica, chronologica, astrologica; Autographa; Correctores; Erasae annotationes aut evanidae, quae nequaquam aut vix leguntur; Graeca graecis litteris scripta; Librarii; Litterae initiales sive maiores ornatiores; Numerales codicum notae veteres; Petiarum notae; Pretii notae; Scuta (stemmata);* usw. Damit ist ein für die Erfoschung der mittelalterlichen Literatur unentbehrliches Nachschlagewerk geschaffen, das nicht nur für die Kenntnis der Vatikanischen Handschriften und für die praktische Auswertung des eigentlichen Katalogbandes, sondern auch für die sonstige

Forschung, insbesondere die Identifizierung anonymer Werke von größtem Nutzen bleibt. Dabei ist rühmend die große Übersichtlichkeit des Druckes hervorzuheben, die nicht zuletzt auch dadurch gewinnt, daß über diejenigen Spalten, die nicht mit einem eigenen Schlagwort beginnen, das betreffende Schlagwort in eckigen Klammern wiederholt wird. Es wäre ein Wunsch der Forschung, daß alle künftigen Handschriftenkataloge sich das überragende Werk zum Vorbilde nähmen.

Bamberg. Artur Landgraf.

PÄDAGOGIK UND KATECHETIK

Bernard Bolzano. Der pädagogische Gehalt seiner Lehre. Von Emerich Franzis (Deutschtum und Ausland 54). kl. 4° (XX und 249 S.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. Kart. M 8.50, geb. M 9.75. — Unter den Arbeiten, die Bolzanos Schaffen wieder erschließen, hat bislang eine Würdigung seiner pädagogischen Ideen gefehlt. Einerseits ist das verständlich, weil eine systematisch ausgebaute Pädagogik nicht vorliegt; anderseits muß es sich lohnen, dem pädagogischen Gehalt seiner Lehre nachzugehen, weil dieser Mann durch und durch Menschenbildner war, und sein ganzes Denken daher bestimmt ist. Freilich, was sich in den verschiedenen Werken findet, ist nicht allzu originell, ist zum größeren Teil Gemeingut jener Epoche; noch reicht es aus, um wenigstens nachträglich ein allseitiges System zu konstruieren. Doch verdient B. unser Interesse als Mensch des Übergangs; in Aufklärung und Rationalismus verwurzelt, trägt er zugleich zu deren Überwindung bei, und manche seiner Gedanken wirken bis in die Gegenwart fort. — Aufklärung steckt im Bildungsbegriff mit seiner Überschätzung des intellektuellen Faktors; daß mit klarer Erkenntnis der Wahrheit gutes Handeln ohne weiteres gegeben sei, wird wenigstens als pädagogisch fruchtbarste Ansicht aufrechterhalten, obwohl daneben Gewöhnung und Beispiel, Willens- und Gemütsformung nicht außer acht gelassen werden. Aufklärerisch ist auch das zugrundeliegende oberste Sittengesetz: „Wähle von allen dir möglichen Handlungen immer diejenige, die ... das Wohl des Ganzen ... am meisten befördert"; da das Wohl oder die Glückseligkeit das einzige um seiner selbst willen Erstrebenswerte ist, erhebt sich das Sittliche zum einzigen primären Wert, während alle anderen Werte ihm utilitaristisch untergeordnet sind. Die dahinterstehende Gesellschaftslehre dagegen überwindet die egoistisch-atomistischen Theorien, indem ein Urtrieb zur Gemeinschaft hinführt, und der Staat sich aus den untergeordneten Vergesellschaftungen organisch aufbaut. Hierbei tritt die erzieherische Funktion des Staates so sehr in den Vordergrund, daß sein Einfluß überspannt wird. Von den Einzelanweisungen (viele gehen nur zu sehr ins einzelne), die B. hinterlassen hat, sei auf die heute aktuelle staats- und volksbürgerliche Erziehung und die Führerbildung hingewiesen. — Es ist das Verdienst von Fr., neben dem gedruckten auch das ungedruckte Material ausgeschöpft und B. in seine Umwelt hineingestellt zu haben. Ist die wenigstens zusammenfassende Wiedergabe von Handschriftlichem wertvoll, so macht das freilich die Darstellung schleppend und unübersichtlich. Vielleicht hätte das Buch noch straffer gefaßt und mehr über das Registrieren des Vorhandenen hinausgeführt werden können.

Der Geist des Erziehers. Briefe eines Landgeistlichen an jeden Kinder- und Jugendfreund. Von J. Jakob. kl. 8° (214 S.) Rottenburg 1933, Bader. Kart. M 3.80, geb. M 4.50. — Die vorliegenden Briefe wollen zeigen, daß nicht Methoden und neueste Errungenschaften das Entscheidende für die rechte Erziehung sind, sondern vielmehr die geistige und sittliche Grundhaltung, der Geist des Erziehers. Nur von der rechten Weltanschauung aus ist gute Erziehung möglich; erst von jener durchseelt, hat alles Technische einen Sinn. Denn einzig in diesem Lichte strahlt das Ziel der Erziehung auf, enthüllen sich die wahren Werte mit ihrer ewigen Rangordnung; und sie in die Seele des Menschenkindes einzuführen, ist Wesen aller Jugendbildung. Weg dazu ist nicht blinder Zwang, sondern weise Führung durch eine werterfüllte Erzieherpersönlichkeit, welche zum Erleben der Werte hinleitet und wertgerichtetes Handeln üben lehrt, beides aber in der Werteinsicht verankert, damit so der junge Mensch zur Selbständigkeit heranreift. Diese Grundauffassung, die wir etwas theoretischer als der Verf. herausgehoben haben, durchdringt die Anweisungen für einzelne Wertbereiche, die den größten Teil des Buches ausmachen. — J. kommt es nicht auf systematische Vollständigkeit an, noch will er ein wissenschaftliches Werk schreiben; vielmehr sollen aus reicher, durchdachter Erfahrung wichtige Erziehungsfragen beleuchtet werden. Die Gegenwartspädagogik wird bewußt weniger berührt; dagegen zeigen zahlreiche Belege aus der christlichen Vorzeit und dem alten Heidentum, wie uralt entscheidende Erkenntnisse schon sind. Gesunder Sinn für Maß und Harmonie, Offenheit und großzügige Weite, verständiges Eingehen auf seelische Erkrankungen machen den Verf. zu einem Führer, von dem man nicht ohne Bereicherung scheidet. Die gesunde Wertlehre, die, mit dem Blicke des Praktikers konkretisiert (nicht theoretisch durchgeführt, was über den vorliegenden Rahmen hinausginge), alle Einzelwinke beseelt (obgleich das noch folgerichtiger geschehen könnte), bewährt so ihre Tragfähigkeit und — Richtigkeit.

Joh. B. Lotz S. J.

Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. Eine Darstellung der katholischen Seelenleitung Jugendlicher. Von Anton Stonner. gr. 8° (XII u. 282 S.) Freiburg 1934, Herder. Geb. M 6.80. — Der Verf. hat sich in diesem Buche, das soeben schon in 2. (unveränderter) Auflage erscheint, zur Aufgabe gestellt, zu untersuchen, für welche Jugend, in welchem Ausmaß und in welchen Formen eine besondere geistliche Führung notwendig oder doch nützlich sei (S. 3). Zu diesem Zwecke hat er sich mit einem wohldurchdachten und sorgfältig ausgearbeiteten Erhebungsbogen an eine große Zahl (400) reiferer Mitarbeiter gewendet und zwar ausschließlich Laien. Die Antwort auf die gestellten Fragen und ihre Auswertung bilden die Grundlage der Untersuchung. Die Ergebnisse werden sodann eingebaut in die Erfahrungen und Erkenntnisse, wie wir sie bereits niedergelegt finden in der pastoralen, aszetetischen und pädagogischen Literatur. So entstand ein Werk, das jedem Seelsorger, vorab jedem Jugendseelsorger hochwillkommen sein muß. Da ist keine Frage übergangen, die auf diesem Gebiete heute von Bedeutung ist und den Jugendseelsorger interessiert oder auch quält. Ausgehend von einem Situationsbild heutiger priesterlicher Füh-

rung, spricht das Buch über den geistlichen Führer in seiner äußeren Stellung als Religionslehrer, Präses, Beichtvater; über die persönlichen Erfordernisse des rechten Führers; über sein Verhalten in der Seelenführung; über das Verhalten der Jugendlichen dem Führer gegenüber; über besondere Formen der Führung wie Beicht und Aussprache; über Erfahrungen, die man mit der Führung gemacht hat; über Laienführung als Ergänzung der priesterlichen Führung und über Jugend ohne besondere Führung. Was wir da hören über die nötige Liebe und Güte, Selbstlosigkeit und Gottverbundenheit des geistlichen Führers, über sein äußeres Benehmen im Alltag, über die Distanz und die endliche Loslösung von den schon Herangereiften, ist für uns Priester zugleich eine Gewissenserforschung und könnte mit Nutzen zum Gegenstand einer Meditatio genommen werden. Und die Ausführungen über das rechte Führerverhalten, die rechte Motivdarbietung und Fehlerbehandlung, über Beicht und Aussprache, sind schätzenswerte Ergänzungen zu unserer Pastoral von der psychologischen Seite her. — In diesem Aufbau aus Erhebung und Literatur, aus dem Denken der Gegenwart und der katholischen Erzieherweisheit der Vergangenheit liegt die Stärke des Werkes — und wohl auch eine gewisse Schwäche. Gewiß ist der Einblick in das reiche Berichtmaterial für uns Priester wertvoll und anregend; es ist eine Apologie der priesterlichen Führung und sagt uns zugleich, wie unser Wort und unser Verhalten aufgenommen wird und wirkt. Dies schärft unser Auge und läutert unser Stehen zu den Jugendlichen. Aber die Fülle der Antworten, die so oft den gleichen Gedanken nur in mannigfacher Abwandlung oder mit der durch die Verschiedenheit der Geschlechter und Individualitäten bedingten Verschiedenartigkeit der Stellungnahmen wiedergeben, wirkt doch auch verwirrend und ermüdend und überdeckt das eingestreute reiche pädagogische Gut. Außerdem kommt durch diese Art der Darlegung eine gewisse Zwiespältigkeit ins Ganze. Als Verarbeitung der Antworten trägt das Werk den Charakter einer experimentell-psychologischen Untersuchung im Sinne einer deskriptiven Pädagogik. Die Heranziehung der Literatur aber und die auf das Gebiet des Pastoralen hinüberreichenden Winke weisen hinwiederum den Charakter des Normativen auf. Auch fragt man sich, ob denn diese vielen Antworten es wirklich verdienen, einen so breiten Raum in dem Werke einzunehmen. So manche sagen gar nichts Besonderes, und anderen merkt man es an, daß sie nicht der persönlichen Erfahrung entsprungen sind, sondern dem allgemeinen pädagogischen Wissen, wie es sich mit der Zeit jeder aneignet, oder einem speziellen pädagogischen Studium, wie dies z. B. bei dem Lehrerstand der Fall ist. — Das Begleitschreiben zu dem Fragebogen nennt als praktischen Zweck der Untersuchung: „es soll im Werk dargestellt werden, wie wir Priester sein sollen, bzw. wie auch unsere Neupriester werden sollen, damit die Jugendlichen an uns eine wirkliche Hilfe haben" (S. 278). Hätte sich dieser Zweck nicht leichter und für den Leserkreis angenehmer erreichen lassen, wenn der Verf. die Antworten nur verwertet hätte, um aus diesen Erfahrungen und dem katholischen Traditionsgut heraus die gestellten Fragen allseitig zu beleuchten? Er hätte dann noch mehr von dem sagen können, was der Priester beim Durcharbeiten des Werkes für sich vermißt, z. B. wie man der Verschiedenheit der Geschlechter gerecht werden kann, wie man vorhandene Mängel ausgleichen und den vielen Erfordernissen ent-

sprechen kann. Eine solche Monographie fehlt uns Jugendseelsorgern noch. Der Verf., der über eine Erfahrung und eine Einfühlungs- und Darstellungsgabe verfügt wie selten einer, wäre der rechte Mann dazu, uns ein solches Werk zu schenken.

Jugendseelsorge. Von Tihamér Tóth. Aus dem Ungarischen übersetzt von N. Einzig. 8° (416 S.) Paderborn 1933, Schöningh. — Vom Titel her erwartet man etwas anderes, als was das Buch bietet. „Jugendseelsorge" weist wenigstens in unseren Landen auf Jugendvereine und Jugendverbände hin und auf die Fragen, die sich darum legen. Dieses ganze Gebiet aber bleibt, abgesehen von den Marianischen Kongregationen und der Pfadfinderei, unberührt. Dafür aber kommt um so mehr die Individualseelsorge zu Wort und zwar, wie sie dem Religionsprofessor an der Mittelschule aufgegeben ist. Eine „Schülerseelsorge" wird geboten. Die Probleme der Schülerseelsorge werden in ihrem ganzen Umfange aufgerollt, angefangen von der Grundlegung im Elternhause bis zu den Fragen der rechten Methode des Religionsunterrichtes. In selbständigen Einzeldarstellungen ist u. a. die Rede von der Individualität des Jugendseelsorgers, von der Erziehung zum seelischen Leben, von der Seelenführung im Pubertätsalter, vom sexuellen Problem, von der Religionslehre als Lehrgegenstand, von Beicht und Kommunion im Dienste der Jugendseelsorge usw. Dabei kommt aber nicht so sehr der Systematiker zu Wort (wo dies geschieht wie im I. Kapitel über „die erzieherische Kraft unserer Religion" möchte man eine stärkere Unterbauung etwa von der Wertlehre her wünschen) als der Praktiker. Dieser Praktiker zeigt sich aber als echte Erzieherpersönlichkeit, die mit reichster Erfahrung, tiefstem Verstehen und breitem Wissen, vor allem aber mit der Richtung auf das eine große Ziel, auf Christus hin an die Probleme herangeht. Und weil ihm dabei immer vorschwebt „eine lebendige Erziehung zur Religion, eine Erziehung, welche das Leben, wie es ist, vor Augen hält, zu katholischem Denken und Handeln anregt und auf den Verstand ebenso gerichtet ist wie auf das Gefühl" (S. 7), deshalb ist auch der Ton der Sprache so zu Herzen gehend und die Darlegung so überzeugend. Der Verf. geht ins einzelne und wird dabei ganz konkret, so z. B. wenn er zeigt, wie man die Schüler zum guten Beichten und Kommunizieren anleiten soll; wenn er spricht von „der Technik des Beichthörens", von der Art der sexuellen Aufklärung, von der Gestaltung des Schülergottesdienstes (hier vermißt man den Hinweis auf die Betsingmesse). Dann zeigt er wieder die großen Linien auf, die das ganze Wirken des Religionslehrers durchziehen sollen, „dessen Hauptaufgabe nicht die Mitteilung der Kenntnisse ist, sondern die Erziehung der Seele und die Entfaltung des Charakters" (S. 78). Statt Religionslehrer könnte es auch heißen Präses oder überhaupt Priester und Erzieher; denn sie alle schöpfen aus den Darlegungen die reichste Anregung zur Beseelung ihrer Tätigkeit.

Conseils pour la direction des oeuvres de jeunesse. Von Henri Hello. 12° (277 S.) Paris 1932, Desclée-De Brouwer. Fr. 12.—. Nach einem einleitenden Kapitel mit geschichtlichem Überblick über die wichtigsten Werke, die für die Jugend, zumal für die Arbeiterjugend in Frankreich seit der Revolution geschaffen worden sind, spricht der Verf. vor allem über religiöse Erziehungsmittel (Unterweisung, Gebet, öftere Kommunion, verschiedene An-

dachtsübungen, Seelenführung u. a.), dann auch über einige natürliche Erziehungsmittel wie Sport, Studienzirkel — immer in der Form von erbaulichen Konferenzen für Leiter von Jugendvereinen, vielfach mit den Worten der Gründer der im Vorwort erwähnten Jugendwerke — mit fast ausschließlicher Betonung des übernatürlichen Erziehungszieles und der übernatürlichen Tugenden, ohne auf die eigentlichen pädagogischen Fragen des natürlichen Bereiches einzugehen. So berühren sich die Anschauungen des Verf.s mit denen von Bernberg in seinem Buche „Zurück zur Erziehungslehre Christi" und man könnte zu solch einer einfachen Pädagogik das gleiche sagen, was die Fachpädagogik auf Bernbergs Forderungen geantwortet hat; s. ZkTh 46 (1922) 300–304.

Unsere Elternabende. Anregungen und Arbeitsstoffe zur Gestaltung und Vertiefung von Elternabenden. Von Bernhard Bergmann. 8° (VI u. 178 S.) Düsseldorf 1933, Kath. Schulorganisation. M 2.80. — Diese „Elternabende" wollen die Erziehungsgemeinschaft von Eltern, Schule und Kirche fördern, um dadurch der Pflege des rechten Erziehungsgeistes zu dienen und dem Elternhause eine Stütze zu sein in dem schwierigen Werke der Erziehung. Der erste Teil des Buches behandelt Grundsätzliches über Sinn, Vorbereitung und Gestaltung solcher Abende. Als Forderungen werden aufgestellt: Fernhalten von allem Vereinsmäßigem, stilvolle Form, gehaltvoller Rahmen, entsprechender Vortrag, Gemeinschaftserlebnis. Der zweite Teil bringt ausführliche Skizzen für den Vortrag, von dem ja meistens das Gelingen des Abends abhängt. Die Themen bilden pädagogische Fragen wie „Die häuslichen Schulaufgaben", „Vom Beten derKinder", „Erziehung zur Selbstbeherrschung", „Die Kinderlüge und ihre Bekämpfung", Familie, Kind und Buch" usw. Ein Anhang bietet noch wertvolle Literaturhinweise und Stoffquellen. Hervorzuheben ist die dem Ganzen zugrunde liegende ideale Auffassung vom Berufe des katholischen Lehrers und vom Sinn der katholichen Schule, und der erzieherische Ernst, der alle Vorträge beseelt. Vor je mehr Schwierigkeiten sich heute unsere katholische Erziehung sieht, desto notwendiger ist eine bewußte und zielsichere Zusammenarbeit aller Erziehungsmächte. Elternabende wie sie hier angeregt und vorgezeichnet sind, wären ein sicherer Weg zu solch fruchtbarer Erziehungsgemeinschaft.

Jugend an der Maschine. Von Hans Hümmeler (Hans Sauerland). 8° (XVI u. 316 S.) Freiburg 1932, Herder. M 3.80, geb. M 4.40. — Eine geschlossene Lebens- und Charakterschule zunächst für den jungen Industriearbeiter, dann aber auch, da dieser schließlich aus dem gleichen Holze geschnitzt ist wie jeder andere junge Mensch, für die Jugend überhaupt. Der Vorzug des Werkes liegt vor allem in der universalen katholischen Schau, mit der der ganze Lebenskreis des jungen Arbeiters abgemessen wird. Einige Überschriften aus den drei Grundkapiteln: Erkenntnis, Wille, Gnade (die Einteilung ist mehr äußerlich) mögen diese reiche Fülle andeuten: Die Persönlichkeit, Prolet oder Arbeiter, Werk und Wirtschaft, Ohne Arbeit, Sport, Liebe oder Liebelei, Die Familie, Volk — Vaterland — Staat, Die Heiligen und wir, Gebet und Sakramente usw. Besonders ansprechen werden die heranwachsende Jugend die Ausführungen über den Kampf um ein neues katholisches Gesellschaftsideal, über die Stellung zum anderen Geschlecht,

und die packenden Lebensbilder und Skizzen von Sebastian, Don Bosco, Matt Talbot und anderen religiösen Heroen. Die Sprache ist mitreißend, die Darlegung überzeugend, fußend auf klarem Wissen und persönlicher Erfahrung (der Verfasser stand als Werkstudent selber an der Maschine). Das Buch wird auch Präsides und Jugendgruppen als Unterlage für Aussprache und Heimabend wertvolle Dienste leisten.

Jos. Miller S. J.

Enzyklopädisches Handbuch der Heilpädagogik. 2., völlig neu bearb. Aufl. Unter Mitwirkung von 160 Fachleuten des In- und Auslandes hrsg. von A. Dannemann, G. Gnerlich, A. Henze, E. Meltzer, H. Schober, E. Stern. 2 Bde. Lex.-8° (VI S. und 3408 Sp.) Halle a. S. 1934, Marhold. M 81.30, geb. M 88.— (auch in Raten). — Die erste Auflage dieses Handbuches erschien 1911. Schon die große Zahl von Fachleuten aus dem Fürsorge-, Hilfsschul- und Gesundheitswesen, aus Psychologie und Medizin, unter deren Mitarbeit die neue Auflage zustande gekommen ist, läßt erwarten, daß wir in den beiden umfangreichen Bänden für eine Fülle von wichtigen Einzelfragen auf dem weiten Gebiet der Heilpädagogik das Wissen der Gegenwart in maßgebender Weise zusammengefaßt finden, und eine nähere Durchsicht verstärkt nur diesen Eindruck. Und da der Stoff zumeist nicht in umfangreichen Abhandlungen, sondern in einer großen Zahl von alphabetisch geordneten, meist ziemlich kurzen Sonderartikeln dargeboten wird, ist eine reiche Ernte auch dem zugänglich gemacht, für den die Einzelwissenschaften Fremdland sind, dem aber doch in der Arbeit für verwahrloste oder mit körperlichen und geistigen Defekten beladene Jugend heilpädagogische Aufgaben entgegentreten. Letzteres ist ja allenthalben in Seelsorge und Erziehung der Fall, vor allem auf dem weiten Felde der Caritas und der Fürsorge, und insofern darf das Werk das Interesse weiter Kreise in Anspruch nehmen. Das bleibt bestehen, auch wenn nicht wenige Artikel über medizinische Einzelfragen, die meist nur für den Arzt Bedeutung haben, mit ihrer Fachsprache eben nur dem Arzt verständlich sind. — Der kritische Blick wird sich in einer theologischen Zeitschrift nur auf die Behandlung von Gegenständen richten, die das philosophische, sittliche oder religiöse Gebiet berühren. Von der Willensfreiheit wird unter „Wille und Erziehung" erfreulicherweise festgestellt, „daß sie phänomenologisch und ontologisch ein unbezweifelbares Faktum ist" (3230), während freilich an anderer Stelle eine Entscheidung zwischen Determinismus und Indeterminismus als unmöglich erklärt wird (520). Ähnlich nimmt der Artikel „Psychoanalyse" (1966—88) hinsichtlich des wissenschaftlichen und heilpädagogischen Wertes der Freudschen Theorie eine recht vorsichtige, kritische Haltung ein, während an anderen Stellen beträchtliche Anleihen bei ihr gemacht und ihre Begriffe übernommen werden, unter „Trieblehre" (2917—27) aber geradezu das Hohelied der Psychoanalyse gesungen wird. Viel zu günstig ist auch der Behaviorismus beurteilt (3136 bis 3139). Mit katholischen Grundsätzen nicht vereinbar sind z. T. die Ausführungen über Koedukation (932—36), über Euthanasie und verwandte Fragen (426—31; die Tötung Blödsinniger wird immerhin abgelehnt), über Sterilisierung (2684—94) und andere eugenische Vorschläge (725—32) oder die gelegentliche Empfehlung von Präventivmitteln im Geschlechtsverkehr

(790. 3186). Manche philosophischen Begriffe wie Finalität(766), Geist (921), Moral(unterricht) (1721 ff.) hätten eine weniger ärmliche Darstellung verdient. Neben den vielen mit eigenen Artikeln bedachten Vertretern der Heil- und Fürsorgeerziehung hätte z. B. ein Don Bosco nicht übergangen werden dürfen; überhaupt hätte die Arbeit der katholischen Kirche mehr Berücksichtigung finden und der religiöse Faktor in der Heilerziehung stärker betont werden müssen; doch ist über katholische Seelsorge bei den Geistesschwachen (2507 bis 2512) und über katholischen Religionsunterricht (2167—79) je ein Artikel aus zuständiger Feder aufgenommen, ebenso ein einwandfreier Artikel über Religiosität (2179—86). — Die berührten Mängel sind z. T. mit dem Plan des Werkes gegeben, das eben einen Querschnitt durch die heutige Heilpädagogik geben will und das auch in den genannten Grundfragen darauf verzichtet, die Beiträge der Mitarbeiter auf einer gemeinsamen festen Basis aufzubauen. Gewiß bleibt das Handbuch dennoch ein dankenswertes Hilfsmittel zu rascher und gründlicher Orientierung in den meisten heilpädagogischen Fragen.

Hugo Weber S. J.

Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche. Religionspädagogische Untersuchungen zu einer grundsätzlichen Lösung. Von Karl Raab. 8° (XIX u. 266 S.) Freiburg 1934, Herder. M 5.—, geb. M 6.20. — In der katechetischen Literatur sind wissenschaftliche Untersuchungen eine seltene Sache, obwohl sie so nötig wären wie anderswo. Umso erfreulicher ist die vorliegende Arbeit, die in drei Teilen zuerst die Formgeschichte des Katechismus (1—90) behandelt, dann den Katechismus im Urteil der Katechumenen nach vom Verf. angestellten Umfragen darstellt (91—110), endlich die grundsätzliche Lösung versucht (111—226). An wissenschaftlicher Gediegenheit steht der erste, geschichtliche Teil, der von der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. als Dissertation angenommen wurde, weit über den andern. Fußend auf über 70 Katechismen und einer beachtlichen Literatur zu denselben sucht R. darin die Haupttypen des Katechismus seit dem 16. Jh. zu gewinnen. Darnach erscheint zuerst das mehr oder weniger knappe Buch für die Hand des Lehrers, wobei dem Katechismus Bellarmins im Vergleich zu dem schon mehr theologisierenden Canisius größere Volkstümlichkeit nachgerühmt wird; in der Aufklärungszeit folgt das Lesebuch für den Schüler mit breiter „historischer" Entwicklung der Lehre und starker Betonung des sittlichen Vorbildes, eine Darstellungsart, die in der Romantik in katholischem Geist und unter Bevorzugung des heilsgeschichtlichen Stoffes weitergebildet wurde; Deharbe bezeichnet dann den Übergang zum Lernbuch für den Schüler und zu der in Definitionen dargebotenen populärwissenschaftlichen Theologie, ein Typus der etwas gemildert heute noch fortbesteht; nur für die Unterstufe hat die katechetische Bewegung der Gegenwart teilweise dem Religionsbüchlein zum Durchbruch verholfen. Im großen und ganzen dürften die von R. herausgestellten Typen stimmen, wenn auch die Wirklichkeit weniger einfach gewesen sein wird; so waren die beiden kleineren Katechismen von Canisius mit ihren zahlreichen Auflagen (im kleinsten wurde der Text in Silben abgeteilt — zum Lesenlernen!) sicher nicht nur für die Hand des Lehrers bestimmt. — An dem eigentlich wichtigsten dritten Teil stören sehr eine gewisse Sorglosigkeit der Sprache und Willkür der Einteilungen, die vielfachen Wieder-

holungen, die wenig glückliche Terminologie, besonders soweit sie wertphilosophischer Herkunft ist (möge uns der S. 72 verkündete dritte Abschnitt der religionspädagogischen Reformbewegung, „veranlaßt durch die Erlebnispädagogik und durch die Wertlehre", erspart bleiben! vgl. dazu ZkTh 57 [1933] 1 ff.). Auf die Sache gesehen, werden aber bedeutsame Gedanken entwickelt, die in folgenden Vorschlägen gipfeln: Es soll geschieden werden zwischen dem Katechismus im überlieferten Sinn und einem Arbeitstext; ersterer soll unter Verzicht auf eine Scheinsystematik im Anschluß an die alten Grundformeln („Urformulare" nennt sie R.) etwa in der Ordnung des Catechismus Romanus nur das kirchliche Lehrgut kurz darbieten und zwar nicht in der Form von Frage und Antwort (auch auf das wörtliche Memorieren möchte R. am liebsten ganz verzichten), sondern eher in der eines Bekenntnisses; er würde auch noch für die Erwachsenen bestimmt sein. Daneben sollte das Arbeitsbuch treten, das dazu dient, das religiöse Lehrgut in seiner inneren Schönheit zu entfalten und in seinen verschiedenartigen Erscheinungs- und Anwendungsformen sehen zu lehren, der Eigentätigkeit der Kinder Stoff zu bieten und so die Verbindung mit dem Leben zu verstärken. Dieses Arbeitsbuch brauchte im Gegensatz zum Katechismus nicht für längere Dauer berechnet zu sein; darum neigt der Verf. sogar dazu, an dessen Stelle eine dem Gang der Katechese in den einzelnen Jahrgängen folgende Kinderzeitschrift zu setzen. Man darf erwarten und wünschen, daß die Vorschläge, die der Verf. auf Grund seiner reichen Erfahrung vielfach des nähern ausführt und begründet, die gebührende Beachtung finden.

Volksschul-Katechesen. Unter Verwertung der Katholischen Volksschul-Katechesen von Joh. Ev. Pichler. Von Jos. Kröpfl. 3 Bde. 8° (291 u. 288, 256, 272 S.) Innsbruck 1931/1933, Tyrolia. S 32.15. — Bei dem großen Ansehen von Pichlers Katechesen (für Mittel- und Oberstufe) war es ein guter Gedanke, nach seinem Tode und dem Übergang zum neuen österreichischen Katechismus (von 1930) sein Erbe nicht verfallen zu lassen. In der von der Österreichischen Leogesellschaft veranlaßten Arbeit von Dr. Kröpfl lebt dieses Erbe wieder auf, wesentlich gemehrt und weitergebildet. Von der Vorlage ist die schlichte Klarheit der Sprache, die ungezwungene Handhabung der entwickelnden Methode, die theologische Gediegenheit, wohl auch im einzelnen manche glückliche Formulierung oder Erklärung geblieben. Im übrigen haben die Katechesen an Lebendigkeit und Lebensnähe noch gewonnen u. a. durch stärkere Heranziehung von Gebet, Lied und Kirchenjahr, durch die beigegebenen Zeichnungen und (im Anhang) Erzählungen, besonders auch insofern ernstlicher mit den Verhältnissen jener Kinder gerechnet ist, die aus religiös erkalteten Familien kommen. Sodann sind die Katechesen nun für die Verhältnisse der ungeteilten Landschule eingerichtet, in der Weise, daß sie auch den Stoff für Anfänger und Unterstufe mit enthalten, mit Einschluß von Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht. Die größte Neuerung besteht aber darin, daß der Katechismusstoff nun so mit der Biblischen Geschichte kombiniert ist, daß letzterer im allgemeinen die Führung hat. Das ist vielleicht der Punkt, an dem man am ehesten verschiedener Meinung sein kann; denn die organische Darstellung des Lehrgutes wird durch solche Anlage doch wesentlich gehemmt, weil oft Umgruppierungen nötig sind und weil auch dann meist der Eindruck verbleibt, daß das gewonnene Neben-

einander mehr äußerlich ist, so wenn z. B. der Beichtunterricht mit der Leidensgeschichte verquickt wird. Freilich, wer den einheitlichen Kurs aus Bibel und Katechismus als erstrebenswert betrachtet, wird die gewählte Parallelisierung oft glücklich finden. Auf alle Fälle bleibt Kr.s Katechesenwerk ein vorzügliches Hilfsmittel.

Ihr Kinderlein, kommet! Katechetische Skizzen für das erste Schuljahr. Von Jakob Bernbeck. 8° (148 S.) München 1933, Kösel und Pustet. Geb. M 2.70. — In diesen katechetischen Entwürfen für die Kleinsten hat der bekannte Meister der Katechese ein Büchlein geschaffen, das man neben die klassischen Katechesen von G. Mey stellen darf. Der Gesichtskreis des Kindes bestimmt den Stoff: die umgebende Natur, die ersten Gebete, Kirche, Gottesdienst, Kirchenjahr. Auf den ersten Sakramentenempfang ist noch nicht direkt Bedacht genommen. Köstlich und doch immer würdig ist die kindliche Sprache; besonders willkommen dürften die Zeichenskizzen (von E. Weickmann) sein, die den Kindern in niedrig organisierten Schulen guten Stoff zur Stillbeschäftigung geben.

Heilige Bildung. Gedanken über Wesen und Weg christlicher Vollendung. Von Michael Pfliegler. kl. 8° (179 S.) Salzburg 1933, Anton Pustet. — Dieses anregende Buch des Wiener Religionslehrers und Jugendführers ist von dem Gedanken beherrscht, daß die erste Sorge katholischer Erziehung die Sorge um das in der Taufe mitgeteilte Gnadenleben sein muß — gewiß eine selbstverständliche Forderung, die aber weit davon entfernt ist, genügend beachtet zu sein. In den ersten Kapiteln werden, das Folgende nur sehr entfernt vorbereitend, Gedanken und Materialien über das Leben im biologischen Sinn dargeboten, worauf das Gnadenleben selbst und die Gesetze seiner Entfaltung überblickt werden. Das Hauptaugenmerk des Verf.s scheint der rechten Einordnung des im Schlußkapitel (146—168) behandelten Religionsunterrichtes zu gelten: dieser darf nicht Wissensvermittlung als Selbstzweck treiben, sondern muß sich als „Dienst des Geistes am heiligen Leben" (246) bewußt in das Gesamtgefüge der religiösen Führung, besonders auch in das Leben mit der Kirche einordnen. Aus der Frontstellung gegen den Intellektualismus werden manche etwas kühnen Wendungen verständlich, die nicht den rationalen Charakter des Glaubens angreifen, sondern nur vor der Täuschung warnen wollen, als ob man den Glauben mit Vernunftgründen erzwingen könne.

Die Volksbildung. Eine Einführung in ihre Grundfragen auf zeitgemäßer katholischer Grundlage. Von Franz Gebhard Metzler. 8° (368 S.) Höchst (Vorarlberg) 1934, Schneider. S 7.—, geb. S 8.—. Das Buch des Vorarlberger Volksbildungsreferenten, das aus Vorlesungen für Theologen entstanden ist, handelt in einer Ordnung, die nicht auf strenge Systematik Anspruch macht u. a. über Geschichte, Wesen und Inhalt der Volksbildung, über die an ihr vor allem interessierten Berufsstände und Volksgruppen, über ihre Träger und Organe, und am eingehendsten (146—344) über die in ihrem Dienst verwendbaren und erprobten Mittel und Wege. Wie damit schon angedeutet, liegt das Hauptgewicht des Buches nicht in den grundsätzlichen Ausführungen der einleitenden Kapitel; diese scheinen mit den zahlreichen, nicht immer gerade genauen Zitaten, mehr darauf angelegt, Einblick zu gewähren

in die vielfältige Problematik der Volksbildung, als darauf, die Gedankengänge der verschiedenen Autoren kritisch zu beleuchten und klaren Lösungen zuzuführen (etwa in den Darlegungen zum Begriff der Bildung S. 30 ff. 37 ff. 97 f.). Dafür schöpft der Verf. aus dem Vollen, wo er konkrete Verhältnisse schildert, über vorhandene Einrichtungen belehrt oder praktische Anweisungen gibt. Hervorgehoben seien die Ausführungen über die Krise des Bauerntums und die bäuerliche Volksbildung (139 ff.), über Bildungsmöglichkeiten im freiwilligen Arbeitsdienst (171 ff.), über Heimatpflege (226 ff.) und Volksbücherei (256 ff.), über Aufgaben auf dem Gebiete des Rundfunks und des Filmwesens (295 ff. 316 ff.). Auch Volkstänze und Theaterbühne sind nicht vergessen. Im besonderen sind immer wieder Winke gegeben, wie der Seelsorger, vor allem auf dem Lande, in der Votksbildung mitwirken kann. Dabei unterläßt es M. nicht, zu betonen, daß die Seelsorge selber die erste und grundlegendste Volksbildungsarbeit ist. Der Verf. hat auch selbst im gleichen Verlag eine Anzahl hiehergehöriger kleiner Schriften veröffentlicht, darunter eine Reihe „Religiöse Volksbildung" mit bisher vier Heften.

Jos. A. Jungmann S. J.

ASZETIK UND MYSTIK

Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. 1. Bd.: Leben von ihr selbst beschrieben. Übersetzt nach der spanischen Ausgabe des P. Silverio de S. Teresa C. D. von P. Aloysius Alkofer Ord. Carm. Disc. gr. 8° (545 S.) München 1933, Kösel-Pustet. Geb. M. 9.—. Diese neue Ausgabe der sämtlichen Schriften der hl. Theresia ist auf 6 Bände berechnet. Der 2. Band soll „das Buch der Klosterstiftungen" enthalten, mit den „Satzungen der Nonnen"; Band 3 und 4 sind den Briefen der Heiligen vorbehalten, im Band 5 sollen kleinere Schriften der Heiligen gesammelt werden: Wege zur Vollkommenheit, Anweisungen für die Visitation der Klöster, Gedanken über die Liebe Gottes, Ruhe der Seele in Gott, geistliche Lieder. Band 6 wird die Seelenburg mit einem Inhaltsverzeichnis bringen, über das jetzt schon der Wunsch ausgesprochen sei, daß es ausführlich ausfallen möchte. — Der vorliegende erste Band ist von P. Al. Alkofer übersetzt nach der neuen spanischen Ausgabe des P. Silverio, der, von der spanischen Regierung zur Sichtung und Ordnung der Theresien-Manuskripte in die Nationalbibliothek berufen, reiches, bisher unzugängliches Material aus der Verborgenheit hervorgeholt hat. Damit sind alle bisherigen Ausgaben an kritischer Genauigkeit übertroffen. Dieser Umstand, sowie die Beigabe der Berichte, die die Heilige auf Verlangen ihrer Seelenführer geschrieben hat und die sie so oft zitiert, und zweier Gutachten des P. Ibanez, die hiemit zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vorliegen, machen diese Ausgabe besonders wertvoll und unentbehrlich. Auch für die zahlreichen gelehrten Anmerkungen wird man dem Übersetzer Dank wissen. Vorausgeschickt ist dem Leben eine kurze, aber vorzügliche Einführung in die Schriften der Heiligen. — Dem Übersetzer und Verleger gebührt für diese auch sehr gut ausgestattete Ausgabe unser Dank. Die Schriften der Heiligen werden in alle Zukunft einen ganz hervorragenden Platz in der aszetischen und mystischen Literatur einnehmen; ist

ja doch die hl. Theresia mit einem ganz besonderen Charisma begabt, mit großer Klarheit und zugleich begeisternder Wärme über die innersten Geheimnisse des Menschenherzens zu sprechen.

De perfectione vitae spiritualis. Von A. Le Gaudier S. J. Editio emendata cura et studio P. A. M. Micheletti S. J. Editio stereotypa. 3 Bde. gr. 8° (XV u. 604, 536, 468 S.) Turin 1934, Marietti. L 30.—. Der um die Herstellung billiger und handlicher Ausgaben lateinischer Texte so verdiente Verlag Marietti brachte das angeführte Werk zum erstenmal im Jahre 1908 heraus. Druck und Ausstattung sind die gleichen, wie sie von den Thomasausgaben dieses Verlages bekannt sind. Ein Sachverzeichnis am Ende des dritten Bandes sucht die Brauchbarkeit der Ausgabe zu erhöhen. — Nach seiner Vorrede will P. Micheletti diese Ausgabe nach dem Erstdruck des Werkes Paris 1619 verbessert haben. Das dürfte aber auf einem Irrtum beruhen. Im Jahre 1619 erschien in Pont-à-Mousson aus der Feder P. Le Gaudiers das kleine Werk De sanctissimo Christi Jesu Dei et hominis amore, das im Anhang nebst einer anderen kleineren aszetischen Abhandlung Le Gaudiers: De vera Christi Jesu Dei et hominis imitatione, die zum erstenmal in Paris 1620 erschien, abgedruckt ist. Das Hauptwerk Le Gaudiers, De perfectione vitae spiritualis, kam erst 21 Jahre nach seinem Tode 1643 in Paris heraus (P. Pourrat, La spiritualité chrétienne IV, 2, Paris 1928, 53 Anm. 1; A. Pottier S. J., Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps, I, Paris 1927, 341). — Das Werk Le Gaudiers hat sich stets einer ungeteilten Hochschätzung erfreut, besonders in der Gesellschaft Jesu. In hohem Ansehen steht der 6. Teil, der in Form einer Darstellung des Verlaufs der 30tägigen Exerzitien zugleich einen Kommentar zum Exerzitienbüchlein enthält. Nach dem Geständnis Le Gaudiers selbst haben wir hier nichts anderes vor uns als die Lehren und Winke der ersten Jesuitengeneration wie eines Olivier Manare, Coster, Paschasius Broët und anderer. Das Werk erfordert freilich ein aufmerksames Studium und verlangt zudem eine abgeschlossene philosophische und theologische Vorbildung. Aber ein solches Studium lohnt sich, denn es trägt viel bei zu einer lebendigen, harmonischen Verbindung aller philosophischen und theologischen Kenntnisse und macht sie fruchtbar für die höchste und persönlichste Aufgabe des Menschen.

Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après Saint Augustin. Von Fulbert Cayré (Bibliothèque Augustinienne). kl. 8° (VIII u. 271 S.) Paris 1933, Desclée-De Brouwer. — Mit diesem Werk von C. wird in glücklicher Weise eine neue Reihe von Augustinusstudien und -Texten eröffnet, die hauptsächlich auf die christliche Lebenspraxis hin orientiert sein sollen. Die vortreffliche Einleitung (1—49) handelt u. a. über die verschiedenen Formen des Augustinismus und sein Wesen; dieses ist in einem Formalelement zu erblicken, in der festen und entschiedenen Orientierung der ganzen Lehre auf die Gottesliebe hin und zwar auf eine tätige Gottesliebe; man kann in diesem Sinn den Augustinischen Geist charakterisieren als einen intensiven moralischen Dynamismus (20). Anschließend wird die Lehrmethode im Vergleich zu Thomas charakterisiert: es ist eine komplexe, synthetische Methode, die die ganze Breite und Weite natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten heranzieht, um die übernatürliche Gottesliebe in der Seele zu entflammen (23).

Es besteht kein Gegensatz zu Thomas, sondern eine wunderbare Ergänzung; für die Vertiefung des christlichen Lebens gibt es neben der Methode Augustins schlechthin keine andere (21). Den Abschluß der Einleitung bildet eine kurze Darstellung der geistesgeschichtlichen Entwicklung Augustins. Doch vermißt man ungern auch eine kurze Charakteristik seiner geistigen Persönlichkeit; denn die gibt uns offenbar die letzte Antwort auf die Frage, wieso der Heilige dazu kam, gerade eine solche Methode anzuwenden. Sie würde uns auch den Geist Augustins, auf den man, wie der Verf. betont, stets zurückkommen muß, um Augustin zu verstehen (48), noch mehr erschließen. Die Abhandlung selbst verrät innigste Vertrautheit und Beherrschung des gesamten Augustinischen Gedankengutes. — In einem ersten Kapitel wird zuerst allgemein die göttliche Gegenwart in der Seele skizziert, besonders die Herrlichkeit der übernatürlichen göttlichen Einwohnung hervorgehoben; die folgenden drei Kapitel bringen die Entfaltung von Einzelzügen dieses allgemeinen Bildes: Das zweite Kapitel das göttliche Urbild, seine Eigenschaften; die Menschenseele als dessen Ebenbild. Das dritte zeigt uns den Gottmenschen als unseren Führer, Erlöser und Heiligmacher. Das letzte handelt über die Gabe Gottes, den Hl. Geist, der durch seine Gnadentätigkeit unsere Heiligkeit wirkt und im Himmel zur Vollendung bringt. Der Untertitel: La divine présence, ist für das Werk in zweifacher Hinsicht bedeutungsvoll: einmal, weil diese Lehre von der göttlichen Gegenwart für Augustin von grundlegender Wichtigkeit ist, selbst schon für seine Philosophie (11), sodann aber auch, weil dieser Gedanke als Basis und Mittelpunkt, um den sich alles gruppiert, ein Beweis dafür ist, daß es sich auch wirklich um eine Darstellung im Geist und in der Methode Augustins handelt. Eine solche Darstellung mußte ferner von selbst zu einer theologischen Synthese der Gesamtlehre Augustins führen (14). Und so kann man in dem Buche eine Einführung in die Augustinische Geisteswelt erblicken, wie man sie vortrefflicher sich kaum wünschen kann. — Ein doppelter bibliographischer Anhang beschließt das Werk. Der zweite enthält eine reichhaltige Auswahl neuerer Werke vornehmlich über Lehren des hl. Augustin, die das geistliche Leben betreffen.

Konferenzen über die Lebensgrundsätze des heiligen Kirchenlehrers Bonaventura. Von Wendelin Meyer O. F. M. (Bücher der Innerlichkeit 1). gr. 8° (216 S.) Kevelaer 1933, Butzon u. Bercker. — Das Buch ist das erste in einer Reihe, die sich betitelt: Bücher der Innerlichkeit, aszetische Bibliothek für Ordensfrauen. Wenn sich die weiteren Veröffentlichungen auf der Höhe dieser ersten halten, kann man sich nur freuen über die gediegene geistige Kost, die hier geboten wird. Die Konferenzen, die gedacht sind als Lesungen für die monatliche Geisteserneuerung, enthalten eine Erklärung und eine schlichte, warme Ausführung der 25 Grundsätze des Memoriale des hl. Bonaventura. Jeder der Lebensgrundsätze wird in mehreren Punkten behandelt; am Schluß jeder Abhandlung sollen einige Fragen dazu verhelfen, sich über das Gelesene nach Art einer Gewissenserforschung Rechenschaft zu geben, eine ohne Zweifel recht nützliche Beigabe: nimmt man sich die Mühe, diese Fragen zu beantworten, vermeidet man die Gefahr eines oberflächlichen Hinweglesens. — Ein Beweis für die Brauchbarkeit des Buches sind die zwei englischen Auflagen, die innerhalb eines Jahres nötig waren, und die der deutschen Ausgabe vorausgegangen sind.

L'union à Dieu d'après les lettres de direction de Dom Marmion. Par D. Raymond Thibaut. gr. 8° (XXII u. 288 S.) Paris 1934, Desclée-De Brouwer, Fr. 12.—. Das vorliegende Buch enthält die schönsten Stellen aus den Seelenleitungsbriefen des im Jahre 1923 verstorbenen Abtes von Maredsous. Da nur ein Bruchteil seines umfangreichen Briefwechsels vorlag, beschränkte sich der Herausgeber darauf, die ausgewählten Stellen systematisch zu ordnen; da die Briefe vornehmlich auf Belehrung und Erleuchtung abzielen, und dem Herausgeber aus dem persönlichen Umgang mit dem Verstorbenen und dem liebevollen Eindringen in seine Werke die Hauptpunkte, auf die er immer wieder zurückkam, bekannt waren, konnte das unbedenklich geschehen. Die Einteilung selbst ist einfach genug: 1. Die Vereinigung mit Gott: die allgemeine Idee. 2. Die wesentlichen Elemente dieser Vereinigung: die Liebe das Einigungsprinzip, die Treue als Probe der Liebe, Treue und innere Freiheit, In Christus Jesus. 3. Die Bedingungen für den Fortschritt im Leben der Gottvereinigung: das Verlangen nach Vollkommenheit, der Geist der Losschälung, die Übung der göttlichen Tugenden. 4. Der Höhepunkt der Gottvereinigung: das Gebetsleben. Als eine Art Anhang ist noch ein 5. und 6. Punkt beigefügt: der Ruf zum Leben der Gottvereinigung im Ordensleben; das Leben der Gottvereinigung für den Ordensobern. Bei den angeführten Briefstellen ist ausdrücklich darauf Bedacht genommen, daß kein gar zu buntes Gemengsel entstand; es werden größere Abschnitte aus den Briefen gebracht, auch wenn sie nicht immer genau zu dem Stichwort passen, womit das Kapitel überschrieben ist. Durch den verbindenden Text, in dem selbst eine Menge wertvoller aszetischer Winke enthalten sind und der uns oft über die Anschauungen des verstorbenen Abtes unterrichtet, erlangt diese Sammlung den Wert einer praktischen Anweisung für das Streben nach Vollkommenheit nach den Grundsätzen des Abtes Marmion. Daß die Sammlung tatsächlich so gedacht ist, beweist das ausführliche Sachverzeichnis. — Das Urteil, das Erzbischof Goodier S. J., der langjährige vertraute Freund des Abtes, im Vorwort ausspricht, daß durch diese Sammlung „la somme et le couronnement de son (des Abtes Marmion) enseignement" gegeben werde, ist durchaus zutreffend; ebenso möchten wir der Ansicht, daß durch diese Auslese vielen, die die Werke Marmions kennen und sie liebgewonnen haben, vielleicht noch mehr gedient werde als durch die Werke selbst (XIII), nur beistimmen. In seinen aszetischen Werken bleibt Marmion naturgemäß Theoretiker; aus seinen Briefen ersehen wir, wie das, was er lehrt, in seiner Seele Leben und Gestalt besitzt. Seine Frömmigkeit steckt sich Höchstziele; in der Forderung, sie zu verfolgen und alles zu tun, sie zu erreichen, ist er unerbittlich, wenn auch die Art, wie er alles das vorbringt, ganz salesianisch anmutet. Für das Buch sollte sich bald ein Übersetzer finden.

Der Kampf um das höchste Gut. Erlebnisse und Bekenntnisse eines heiligmäßigen Laien [Hieronymus Jaegen] über die christliche Vollkommenheit in der Welt. 5. neubearb. Aufl. hrsg. von der Jaegen-Gesellschaft. 8° (XXVIII u. 270 S.) Wiesbaden 1933, Hermann Rauch. — Die Jaegen-Gesellschaft macht hier die letzterschienene, vierte, vom Verf. († 1919) selbst bearbeitete Auflage in neuer Fassung einem weiteren Leserkreis zugänglich. Neben drucktechnischen und stilistischen Änderungen bringt diese Ausgabe

auch viele (durch Kursivdruck kenntlich gemachte) Erweiterungen, die durch die modernen Verhältnisse und die Anforderungen des Laienapostolats nahegelegt wurden: über den katholischen Staatsgedanken, Kommunismus, soziale Frage, Modernismus, katholische Schulgrundsätze, eucharistisches Leben, katholische Aktion, Exerzitienbewegung usw. Einleitend unterrichtet ein kurzer Lebenslauf aus der Feder Jaegens selbst über den äußeren Verlauf seines Lebens. Ein Berufsleben mitten in der Welt als Ingenieur, Bankdirektor und Landtagsabgeordneter, der nebenbei die kaufmännische Leitung mehrerer katholischer Institute besorgt, scheint nicht gerade günstig für ein intensives geistliches Leben zu sein, und doch wissen wir, daß Jaegen dadurch nicht gehindert wurde, bis zu den höchsten Höhen mystischer Beschauung emporzusteigen. Er betont denn auch in seinem Buch an mehreren Stellen, daß an sich kein weltlicher Beruf einer innigen Gottvereinigung hinderlich ist, da Gott sich in seinem Gnadenwirken der Stellung eines jeden anpaßt. — Das ganze Buch kann man am besten als praktisches Handbuch der Aszese für Laien bezeichnen. Dem ersten Abschnitt ist als Plan der alte Gedanke vom geistlichen Kampf zugrunde gelegt. Die Abschnitte 2 und 3: Reinigung der Seele, und Ausschmückung der Seele mit Tugenden, bringen den Reinigungs- und Erleuchtungsweg; der Anfang des Einigungsweges wird im 4. Abschnitt gezeichnet und im 5. fortgeführt bis zur Beschreibung mystischer Höhenwege. — Das Buch ist klar und warm geschrieben; große Erfahrung in geistlichen Dingen spricht aus jeder Zeile. Darin, daß ein heiligmäßiger Laie Weltleuten Selbsterfahrenes und Selbsterlebtes im Kampf um das höchste Gut darbietet, mag der Wert und die Bedeutung dieses Buches liegen.

Gott unser Du. Von Friedrich Schnell. kl. 8° (154 S.) Regensburg 1934, Friedrich Pustet. M 2.50, geb. M 3.20. — Die Grundgedanken der drei Abschnitte des Buches: Gottes Anruf an den Menschen, des Menschen Antwort an Gott, Einigung im Heiligen Geist, werden in kurzen, gedankentiefen und sprachlich vollendeten Kapiteln, die untereinander in losem Zusammenhang stehen, entwickelt. Manche dieser Kapitel sind wahre Perlen; bei anderen freilich wünschte man mehr Genauigkeit und Präzision in philosophischem und theologischem Belang, auch um den Preis, daß überraschende Beziehungen und schöne Gedanken unausgesprochen bleiben. So machen S. 20ff. die Wortspiele das Kapitel: Gott muß sprechen, dunkel; S. 38 ist der erste Satz mißverständlich.

Victor Naumann S. J.

Grundriß der Aszetik. Nach dem Lehrbuch von Otto Zimmermann S. J. bearbeitet von C. Haggeney S. J. gr. 8° (XIV u. 322 S.) Freiburg 1933, Herder. M 5.—, geb. M 6.40. — Der neue Grundriß ist keine eigenständige Arbeit, sondern nur eine kürzere Zusammenfassung des großen „Lehrbuchs der Aszetik" von O. Zimmermann. Es verfolgt den Zweck, für höhere theologische Lehranstalten als Lehr- und Lernbuch zu dienen. Dazu besitzt es ohne Zweifel die hohen Eigenschaften der Klarheit, Übersichtlichkeit und Gediegenheit in bezug auf Inhalt und Darstellung. Z.s „Lehrbuch" ist der erste große Versuch auf deutschem Gebiet, die überkommene aszetische Lehre zu sichten und in ein überschaubares Ganze zu bringen. Der Zukunft wird es vorbehalten sein, aus dem gesammelten Material eine wirkliche „Theo-

logie" der Aszetik zu schaffen, die sich als würdiger und allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügender Teil der gesamten Gotteswissenschaft einordnen darf. Eine solche ganz vom Dogma her entwickelte, mit den Ergebnissen moderner Seelenforschung unterbaute und im Lichte historischen Werdens kritisch gesehene aszetische Theologie wird dann auch den gesteigerten Bedürfnissen unserer Zeit auf diesem Gebiete entsprechen können. Z.-H. weist hierin freilich noch merkliche Lücken auf, die sich jedem aufdrängen, der etwa die Abhandlung „Gott" (unter „Vollkommenes Verhalten gegen Gott") liest, die doch allzu dürftig geraten ist. Zu den heute lebhaft kontrovertierten Problemen der Aszetik gibt der Grundriß kaum mehr als Andeutungen. Was Z.-H. zu der heute von hochstrebenden Weltleuten immer wieder vorgebrachten Frage einer Laien- und Berufsaszese zu sagen hat, geht nicht wesentlich über Allgemeinheiten hinaus.

Helden und Heilige. Von Hans Hümmeler. I. Bd.: Januar bis Juni (Buchgemeinde Bonn, religiöse Schriftenreihe 9). gr. 8° (351 S.) Bonn 1933, Buchgemeinde. Geb. M 3.60. — Der erste Teil einer neuartigen Heiligenlegende für jeden Tag des Jahres liegt vor uns. Wie bereits der Buchtitel sagt, kam es H. dabei vor allem an, das religiöse Helden- und Führertum an seinen Heiligengestalten herauszuarbeiten. Deckt sich dieses Bestreben auch mit dem Bedürfnis der Gegenwart und namentlich der jüngeren Generation, so ist der Verf. doch einer heute vielfach üblichen Überschätzung des aktiven und nach außen sichtbaren Heldentums auch auf dem Gebiete des Religiösen in keiner Weise verfallen. Die einzelnen Heiligenbilder sind bei aller historischen Treue in geradezu fesselnder Weise entwickelt. Der „Heilige" — es sind nicht immer zur Ehre der Altäre erhobene Heilige — wächst vor den Augen des Lesers in wenigen knappen Strichen zur lebenswahren und für unser heutiges Empfinden verständlichen Gestalt empor, bestimmt durch die drei Komponenten: innere Veranlagung, Gottes Ruf und Zeitennot. Eine solche Darstellung bedarf denn auch keiner beigefügten „Nutzanwendung", sondern tut durch sich selbst ihre moralische Wirkung. Erwähnt muß noch werden, daß die Bonner Buchgemeinde durch prächtige Ausstattung des Buches, namentlich durch die künstlerischen Initialen zu den einzelnen Elogien (von R. Wirth) alles getan hat, um die neue Heiligenlegende zu einem wirklichen Volksbuch zu machen.

Christus lebt in mir. Das Seelenleben der mystisch begnadeten Ursuline M. Augustina Mahlendorf. Von Oskar Graber. 12° (220 S.) S. Gabriel b. Wien 1934, Missionsdruckerei. S 3.75. — Der Werdegang dieser mystisch begnadeten Ordensfrau ist mit großer Anschaulichkeit geschildert. Was ihr Leben uns Heutigen besonders interessant macht, ist der Umstand, daß M. Augustina durchaus ungünstigen modernen Familienverhältnissen entstammt und unter äußerer Arbeitsüberlastung und damit verbundener nervöser Überreizung ihre mystischen Gnaden entfaltet.

Dominicus Thalhammer S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 217 **1934.** Innsbruck, 15. Dez. 1933

Bei der Redaktion*) sind seit 20. Sept. 1933 eingelaufen:

Anizan F., A la source de la lumière. kl. 8° (152 S.) Paris 1933, Desclée. F 10.—

Arendt P., Die Predigten des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters. gr. 8° (XI u. 267 S.) Freiburg 1933, Herder. M 5.—

Aristoteles, De anima libri tres graece et latine. Ed., notis illustravit *P. Siwek S. J.* I.—III. (Textus et documenta, Series philos. 8—10). kl. 8° (358 S.) Romae 1933, Universitas Gregoriana. Je L 4.—

Behn S., Einleitung in die Metaphysik. gr. 8° (XVI u. 327 S.) Freiburg 1933, Herder. M 6.80, Lwd. M 8.40

— —, Das Ethos der Gegenwart (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, hrsg. von *Th. Steinbüchel*, 12). gr. 8° (77 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 2.50

Benoit, La règle de saint B., Texte latin traduit et annoté par des fils du s. patriarche. kl. 8° (XLVII u. 182 S.) Paris 1933, Desclée. F 9.—

Bibliothekskataloge, Mittelalterliche, Deutschlands und der Schweiz, hrsg. von der Bayr. Akad. der Wiss. Bd. III/2: Bistum Eichstätt, bearb. von *P. Ruf*. gr. 8° (S. 193—318). München 1933, Beck. M 12.—

Breda G., O. M. C., Die Muttersprache. Eine missions- und religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten (Missionswissensch. Studien, hrsg. von *J. Schmidlin*, N. F. 2). 8° (XVI u. 192 S.) Münster 1933, Westfäl. Vereinsdruck. M 5.75

Butler C., Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen. Übersetzt und erweitert von *H. Lang O. S. B.*, 2. Aufl. gr. 8° (465 S.) München 1933, Kösel. Lwd. M 12.—

Campana E., Maria nel culto cattolico I: Il culto di Maria in sè e nelle sue manifestazioni liturgiche; II: Il culto di Maria nelle divozioni particolari, nei sodalizi e nei congressi mariani. gr. 8° (XX u. 859; 787 S.) Torino 1933, Marietti. L 50.—

Castagnoli P., C. M., L'opuscolo „De forma absolutionis" di s. Tommaso d'Aquino (Monografie del Collegio Alberoni 13). gr. 8° (109 S.) Piacenza 1933, Collegio Alberoni. L 10.—

Christian M., L'esprit chrétien dans le sport (Problèmes d'éducation). kl. 8° (364 S.) Paris 1933, Desclée. F 15.—

Congrès des lecteurs des provinces franciscaines de langue française. 3me Congrès, Brive, Août 1932 (Extrait de la France Franciscaine XVI, 1933). gr. 8° (254 S.) Paris (XIIe, rue Marie-Rose 9) 1933, Administration

Dander F., S. J., Das Opfer des Neuen Bundes (Sendboten-Flugschriften II, 4) kl. 8° (31 S.) Innsbruck 1933, Rauch. S —.34

Deneffe A., S. J., Maria, die Mittlerin aller Gnaden. kl. 8° (78 S.) Innsbruck 1933, Rauch. S 1.80

Diekamp F., Theologiae dogmaticae manuale. Juxta editionem 6. versionem latinam cur. *A. M. Hoffmann O. P.* II: De Deo creatore. De redemptione per J. Chr. 8° (VIII n. 454 S.) Paris 1933, Desclée. Belgas 7.—

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Duplessy E., La bataille de Lourdes 1858—1933. kl. 8° (221 S.) Paris 1933, Téqui. F 12.—

Ertel Ch., Schellings positive Philosophie. Ihr Werden und Wesen. gr. 8° (197 S.) Limburg a. d. Lahn 1933, Pallotiner-Verlag

Ess L., van, Septuaginta. Stereotypausgabe nach der Sixtinischen Ausgabe von 1587. 5. Aufl. 8° (XXXIV u. 1027 S.) Leipzig C I, Bredt. Lwd. M 9.—

Etudes Carmélitaines mystiques et missionaires. 18e année, vol. II., Octobre 1933, 8° (164 S.) Paris 1933, Desclée. F 15.—

Göller E., Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit. gr. 8° (IV u. 324 S.) Freiburg 1933, Herder. M 8.—

Guillaume A., Mes délices en Dieu. Matinées chrétiennes. 12° (121 S.) Paris 1933, Desclée. F 4.—

Hantsch H.-Braubach M., Die Entwicklung Österreich-Ungarns zur Großmacht. Der Aufstieg Brandenburg-Preußens 1640–1815 (Geschichte der führenden Völker 15). gr. 8° (VIII u. 381 S.) Freiburg 1933, Herder. M 8.50, Halbleder M 13.—

Hofmann F., Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung. gr. 8° (XX u. 524 S.) München 1933, Hueber. M 15.50, Lwd. M 18.—

Holzmeister U., S. J., Chronologia vitae Christi quam e fontibus digessit et ex ordine proposuit (Scripta Pont. Inst. Bibl.) gr. 8° (XII u. 246 S. Romae 1933, Pont. Institutum Biblicum. L 16.—

Hove A., van, Tractatus de ss. Eucharistia. 8° (VIII u. 376 S.) Mecheln 1933, Dessain

Huhn J., Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XVII, 5). gr. 8° (154 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 8.40

Jakobs P., „Ihr seid Christi Leib!" Ein Buch von unserer Erlösung. Hrsg. von *W. Cleven*. 8° (331 S.) Leutesdorf a. Rh. 1933, Johannesbund. M 3.20

Imitation de Jésus-Christ, L', Traduction nouvelle de *Ch. Grolleau*. 8° (XVI u. 267 S.) Paris 1933, Desclée. F 15.—

Joannès G., Deux âmes vers les cimes. Histoire vécue. kl. 8° (VIII u. 227 S.) Paris 1935, Téqui

Jolivet R., Le Thomisme et la critique de la connaissance. 8° (152 S.) Paris 1933, Desclée. F 10.—

Jung E., Die Herkunft Jesu im Lichte freier Forschung. 3. Aufl., neu bearb. u. wesentl. erw. 8° (VII u. 291 S.) Wien 1934, Wingolf-Verlag. S 9.—

Junker H., Das Buch Deuteronomium übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des A. T. hrsg. von *F. Feldmann* II, 2). gr. 8° (144 S.) Bonn 1933, Hanstein, M 4.80, Lwd. M 6.40

Junker H.-Delaporte L., Die Völker des antiken Orients. Die Ägypter. Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker (Geschichte der führenden Völker 3). gr. 8° (IX u. 362 S.) Freiburg 1933, Herder. M 8.50, Halbleder M 13.—

Kalt E., Das Hohelied übersetzt und erklärt. 8° (64 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 1.20

Karrer O., Frauen und Männer. kl. 8° (36 S.) München 1933, Ars sacra. M 1.10

— —, Mütter und Töchter. kl. 8° (30 S.) München 1933, Ars sacra. M 1.10

Krakowski E., Plotin et le paganisme religieux (Les maîtres de la pensée religieuse). 8° (299 S.) Paris (19 rue Amélie) 1933, Denoël et Steele

Kriss R., Die religiöse Volkskunde Altbayerns dargestellt an den Wallfahrtsbräuchen (Das Volkswerk. Beiträge zur Volkskunstforschung und Volkskunde, hrsg. von *I. M. Ritz* u. *A. Spamer*). gr. 8° (190 S.) Baden b. Wien 1933, Rohrer. S 20.—

Lama F., Konnersreuther Jahrbuch 1932. 8° (167 S.) Karlsruhe 1933, Badenia. M 2.20

Legler A., St. Leopold und sein Österreich. Ein Lebens- und Glücksprogramm für unsere Tage. Zum 12. und 15. November 1933 aus der Geschichte Österreichs dargestellt. 8° (31 S.) Klosterneuburg 1933, Stift

Leloir L., La médiation mariale dans la théologie contemporaine. 8° (150 S.) Brügge 1933, Beyaert

Lelong H., O. P., Les bons anges. Illustrations d'*Albert Puyplat* (Année en fêtes pour nos enfants). kl. 8° (125 S.) Paris 1933, Desclée. F 10.—

Lexikon für Theologie und Kirche. In Verbindung mit *K. Hofmann* hrsg. von Bischof *M. Buchberger*. V: Hexapla bis Kirchweihe. Lex. 8° (VIII S. u. 1056 Sp., 10 Tafeln, 20 Kartenskizzen u. 126 Textabbildungen.) Freiburg 1933, Herder. Lwd. M 30.—, Halbfranz M 34.—

Lippert P., S. J., Stimme im Rundfunk. Zyklus: Von Christentum und Lebenskunst. kl. 8° (235 S.) München 1933, Ars sacra

Lösch St., Deitas Jesu und antike Apotheose. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte. gr. 8° (XVI u. 137 S.) Rottenburg a. N. 1933, Bader. M 7.50

Lusseau-Collomb, Manuel d'études bibliques II: Les livres historiques de l'A. T. 8° (XVI u. 1166 S.) Paris 1934, Téqui

Lutz X., Der Baumeister. Bausteine für Katechesen in oberen Klassen und für die Christenlehre. 8° (80 S.) Höchst 1933, Seeverlag H. Schneider. S 1.60

Lützeler H., Einführung in die Philosophie der Kunst (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, 14). gr. 8° (VI u. 95 S.) Bonn 1934, Hanstein M. 3.—

Maréchal J., S. J., Précis d'histoire de la philosophie moderne. I: De la renaissance à Kant (Museum Lessianum, Section philos. 16). gr. 8° (307 S.) Löwen 1933, Museum Lessianum. F 28.—

Martindale C., S. J., Les paroles créatrices du Christ. Traduit de l'anglais. kl. 8° (128 S.) Bruxelles 1932, „Cité chrétienne". F belges 10.—

Merkelbach B., O. P. Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam juris novi. III: De sacramentis. 8° (959 S.) Paris 1933, Desclée

Meßner J., Die soziale Frage der Gegenwart. Eine Einführung. 8° (XI u. 672 S.) Innsbruck 1934, Tyrolia. S 25.—

Miller O., Der Individualismus als Schicksal. Mit 8 Bildertafeln (*J. Mumbauer*, Deutsche Dichtung II/1). gr. 8° (VIII u. 320 S.) Freiburg 1933, Herder. M 6.20, Lwd. M 8.—

Müller M., Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales. 8° (X u. 304 S.) Freiburg 1933, Herder. Kart. M 4.20, Lwd. 4.80

— —, Mein Weg zum Vater. Ein frommfrohes Beichtbuch für Kinder. Bilder von *B. Reinthaler*. 12° (169 S.) München 1933, Ars sacra. Lwd. M 2.50

Neumann J., Angst und Krankheit vor dem Examen. Wesen, Ursachen, Behebung. 8° (XII u. 111 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. M 2.40

Neßlaner K., O. Praem., Volkstümliche Erläuterungen zum Katechismus. Ein praktischer Behelf für die Katechese. Mit Geleitwort von *J. Weingartner*. 8° (95 S.) Innsbruck 1933, Tyrolia. S 3.50

Office et messe des morts. Extraits du bréviaire et du missal romain. Text intégral latin-français. 32° (356 S.) Paris 1933, Desclée. F 12.—

Padovani U., Arturo Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere (Pubblic. della Univ. del S. Cuore, Serie I, vol. 21). gr. 8° (X u. 214 S.) Milano 1934, „Vita e Pensiero". L 15.—

Pauler A., Aristoteles. kl. 8° (128 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 2.40

Penz J., Standeslehren aus der Praxis. I: Jungmänner und Männer. 8° (172 S.) Innsbruck 1933, Tyrolia. S 4.50

Piacentini R., L'Ave Maria avec Bernadette. 12° (148 S.) Paris 1933, Desclée. F 5.—

Pop D., La défense du pape Formose. 8° (IX u. 154 S.) Paris 1933, Gabalda

Pradel H., Pour leur beau métier d'homme (Problèmes d'éducation). kl. 8° (XI u. 413 S.) Paris 1933, Desclée. F 15.—

Prat F., S. J., Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre. Bd. 1. 2. gr. 8° (VII u. 595 u. 594 S.) Paris 1933, Beauchesne

Rösche F., Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistesseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XVIII, 3). gr. 8° (84 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 4.80

Ryckmans A., Le problème du mal. kl. 8° (202 S.) Brüssel 1933, „Cité chrétienne". F belges 15.—

Saint-Quay P., Vivre, ou se laisser vivre? Conseils aux jeunes gens. 3. éd. kl. 8° (XXX u. 326 S.) Paris 1933, Téqui. F 12.—

Schilling D., Grammaire hébraique élémentaire, suivie d'une anthologie et d'un lexique. 8° (VII u. 103 S.) Paris 1933, Beauchesne

Schilling O., Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie. gr. 8° (260 S.) München 1933, Hueber. M 7.20. Lwd. M 8.70

Schmidt-Pauli E., Freuden Jesu Christi. Bilder von Raffael. 12° (126 S.) München 1933, Ars sacra. Lwd. M 2.80

Schoonjans J., L'inquisition. kl. 8° (171 S.) Brüssel 1932, „Cité chrétienne"

Schrevel A., de, - Legrand A., Florilegium seu fasciculus precum et indulgentiarum. Ed. 3. 12° (XXVII u. 473 S.) Brügge 1933, Desclée. F 20.—

Seeboth L., O. F. M., Predigten für die Pfingstzeit II (13. bis 24. Sonntag nach Pfingsten) (Volkskanzel 4). 8°. Wiesbaden 1933, Rauch. M 3.60, Lwd. M 4.40

Spinoza nel terzo centenario della sue nascita. Pubblicazione a cura della facoltà filos. dell'Univ. del S. Cuore. gr. 8° (V u. 210 S.) Milano 1934. „Vita e Pensiero". L 12.—

Theresia von Jesu. Sämtliche Schriften. Neue deutsche Ausgabe übersetzt nach der spanischen Ausgabe des *P. Silverio de S. Teresa C. D.* Bd. I: Leben von ihr selbst beschrieben. Deutsch von *A. Alkofer O. C. D.* 8° (545 S.) München 1933, Kösel. Lwd. M 9.—

Thibaut R., L'union à Dieu d'après les lettres de direction de Dom Marmion. kl. 8° (XX u. 288 S.) Paris 1934, Desclée

Thomas Aq., Quaestiones de Trinitate divina. Summa theol. I, q. XXVII—XXXII ad fidem codicum ms. rec., notis et prolegomenis instruxit *B. Geyer* (Florilegium patristicum 37). gr. 8° (61 S.) Bonnae 1934, Hanstein. M 2.40

Vannutelli P., Quaestiones de synopticis evangeliis. gr. 8° (105 S.) Romae 1933, Ferrari. L 5.—

Väth A., S. J., Johann Adam Schall von Bell S. J., Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592—1666. Ein Lebens- u. Zeitbild (Veröffentlichungen des Rheinischen Museums in Köln, 2). gr. 8° (XX u. 380 S.) Köln 1933, Bachem. M 9.—, Lwd. M 12.—

Volksbuch, Das, vom St. Stephansdom in Wien. Zusammengestellt aus dem Abbildungsmaterial des 23. Bd. der Österreichischen Kunsttopographie. gr. 8° (VIII u. 48 S.) Baden b. Wien 1933, Rohrer. S 2.20

Vonier A., O. S. B., Der klassische Katholizismus. Aus dem Engl. übertragen von *A. Schmitt*. 8° (XV u. 236 S.) Freiburg 1933, Herder. M 2.80, Lwd. M 4.—

Vromant G., C. I. C. M., De bonis ecclesiae temporalibus. Ad usum utriusque cleri, praesertim missionariorum. Ed. 2. aucta et rec. gr. 8° (XI u. 392 S.) Löwen 1934, Museum Lessianum. F 45.—

Wibmer-Pedit F., Das lachende Herzweh und andere Tiroler Geschichten. kl. 8° (97 S.) München 1933, Ars sacra

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 218 **1934.** Innsbruck, 15. März 1934

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Dez. 1933 eingelaufen:

Antweiler A., Unendlich. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie (Freiburger theologische Studien 38). gr. 8° (200 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.—

Aron M., L'Eglise et l'enfant. 8° (XVII u. 245 S.) Paris 1934, Grasset

Arrighini A., Ai margini del Vangelo. 8° (VI u. 544 S.) Torino 1934, Marietti. L 20.—

Auer P., O. S. B., Ein neuaufgefundener Katalog der Dominikaner Schriftsteller (Institutum histor. FF. Praedicatorum Romae, Dissertationes historicae 2). gr. 8° (120 S.) Paris (IXe, Via Parmentier 120) 1933, Haloua. F 20.—

Augustinus S., Doctrina de cognitione. Textus selectos collegit *L. W. Keeler S. J.* (Textus et Documenta, series philos. 11). 8° (IV u. 80 S.) Romae 1934, Univ. Gregoriana. L 6.—

Bamberg, Die kleine Ella und der große liebe Gott. Ein Bilderbuch für kleine Kommunionkinder. Bilder von *Th. Eisgruber*. 8° (62 S.) Dülmen 1934, Laumann. Lwd. M 1.25

Barnikol E., Behm, Lietzmann und Opitz als Rezensenten. Abwehr und Antwort. gr. 8° (32 S.) Halle 1933, Akad. Verlag

Baethgen F., Der Engelpapst. Vortrag (Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellsch., Geisteswiss. Klasse 10,2). gr. 8° (S. 75—119). Halle (Saale) 1933, Niemeyer. M 3.80

Baudet D., O. S. B., Le bréviaire (Bibliothèque cathol. des sciences religieuses). Paris 1929, Bloud et Gay

Beining, Das gute Kommunionkind. Vorbereitungs- und Gebetbuch für die erste hl. Kommunion der Kleinen. Text in kindertümlicher Fassung von *M. Kreuser*. 107./108. Aufl. 16° (144 S.) Dülmen 1924, Laumann. M —.90

Bernard R., O. P., Le mystère de Marie. Les origines et les grandes actes de la maternité de grâce de la s. Vierge. kl. 8° (491 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. F 15.—

Beggio P., Un cinquennio di istruzioni parrocchiali ossia la dottrina cristiana spiegata agli adulti in 250 istruzioni. 8° (VII u. 520 S.) Torino 1934, Marietti. L 12.—

Bonacorsi G., M. S. C., Primi saggi di filologia neotestamentaria. Letture scelte dal N. T. greco con introduzione e commento. I: Introduzione, Vangeli, Atti degli apostoli. 8° (CLXVII u. 640 S.) Torino (Corso Regina Margherita 176) 1933, Società editrice internazionale. L 25.—

Bonteux G., Les aveux de J.-J. Rousseau sur des questions capitales de l'heure présente. kl. 8° (IV u. 69 S.) Paris 1934, Téqui. F 2.50

Brierre-Narbonne J., Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive en accord avec le Nouveau Testament. fol. (XVII u. 80 S.) Paris 1933, Geuthner

Broel-Plater L., Konstantyn Wielki i kośció katolicki. Studjum historyczne. 8° (87 S.) Wilna (Portowa 7) 1933, Drukarnja „Lux“

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der einelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Callewaert C., Liturgiae institutiones I: De sacra liturgia universim. ed. 3. gr. 8° (VII u. 192 S.) Brügge 1933, Beyaert. B 5.—

Cayré F., Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après s. Augustin. kl. 8° (271 S.) Paris 1933, Desclée. F 12.—

Coudenhove J., Von den zwei Türmen. Drei Briefe über Welt und Kloster. 8° (110 S.) Frankfurt a. M. 1934, Carolus-Druckerei M 1.90, Lwd. M 3.—

Dähnert U., Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an den Stufen der „abstractio" (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie hrsg. von W. Schingnitz, 4). gr. 8° (XV u. 277 S,) Leipzig 1934, Hirzel. M 9.20

D'Athayde T., Fragments de sociologie chrétienne. Introduction de *J. Duriau*. kl. 8° (XII u. 169 S.) Paris 1934, Desclée. F 10.—

Dölger F. J., Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Bd. IV, Heft 2. 8° (S 81—152.) Münster 1933. Aschendorff. M 5.—

Dümpelmann Th., Jesulein komm herein. Blätter für Beicht- und Kommunionkinder. Jg. 1933/34 Heft 1.—12. gr. 8° (96 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.60

Duverne R., La tête déformée. Histoire vraie d'un pauvre enfant. kl. 8° (65 S.), Paris 1934, Téqui. F 2.50

Eichmann E., Lehrbuch des Kirchenrechts. 4. Aufl. Bd. I. II. gr. 8° (543 u. 493 S.). Paderborn 1934, Schöningh. M 16.40, Lwd. M 20.—

Engel J., Christus vor seinen Richtern. Sieben Fastenpredigten. kl. 8° (93 S.) Breslau 1934, Aderholz. M 1.80, Lwd. M 2.85

Eymard J., La divine Eucharistie. Sujets pour l'adoration du Très S. Sacrement. Ve Série: L'Eucharistie et la vie chrétienne. kl. 8° (430 S.) Paris 1933, Desclée. F 10.—

Feckes C., Das Mysterium der hl. Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche. gr. 8° (222 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 5.—, Lwd. M 6.80

Félix P., S. J., La destinée. I: Retraite de Notre-Dame de Paris. 6. éd. kl. 8° (X u. 334 S.) Paris 1933, Téqui

Fischer J., Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers Odo (S.-A. aus „Biblica" 1934). 8° (46 S.) Roma 1934, Istituto Biblico

Funk F. X., Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk, neubearb. von *K. Bihlmeyer* III: Die Neuzeit und die neueste Zeit. 9. verb. Aufl. gr. 8° (XII u. S. 337—478.) Paderborn 1934, Schöningh. M 1.20

Galtier P., S. J., De ss. Trinitate in se et in nobis. 8° (VII u. 347 S.) Paris 1933, Beauchesne. F 44.—

Geiselmann J., Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. gr. 8° (XII u. 288 S.) München 1933, Hueber. M 8.20

Gensert G., S. J., Der Kampf um das Kind. kl. 8° (120 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.90

Gerster a Zeil, Th., O. M. Cap., De integritate confessionis tractatus moralis. 8° (VIII u. 115 S.) Taurini 1934, Marietti. L 5.—

Ghika V., La messe byzantine dite de s. Jean-Chrysostome. Nouv. traduction française. 3. éd. 32° (91 S.) Paris 1933, Desclée. F 5.—

Gmelch J., Seelenbrot. Predigten, Ansprachen und Vorträge. Bd. I. kl. 8° (212 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 3.80, Lwd. M 5.—

Gmür H., Thomas von Aquino und der Krieg (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, 51). gr. 8° (VIII u. 78 S.) Leipzig 1933, Teubner. M 4.—

Graber O., Christus lebt in mir. Das Seelenleben der mystisch begnadeten Ursuline Mater Augustine Mahlendorf. kl. 8° (VIII u. 220 S.) Mödling b. Wien 1934, Missionsdr. S. Gabriel

Grabmann M., Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham († 1306) (SB. der Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Abt., 1933, H. 3). gr. 8° (40 S.) München 1933, Beck

Grassi C., Le mani del mio Signore. 8° (187 S.) Torino 1934, Marietti. L 6.—

Grosse Herder, Der, Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Bd. VII: Konservativ-Maschinist. (1694 Sp.) Freiburg 1933, Herder. Halbleder M 34.50, Halbfranz M 38.—

Guigné A., Ma petite soeur du ciel. 8° (39 S.) Paris 1933, Desclée. F 7.—

Hegel E., Die kirchenpolitischen Beziehungen Hannovers, Sachsens und der norddeutschen Kleinstaaten zur römischen Kurie 1800—1846. Ein Beitrag zur Geschichte der Restauration. 8° (209 S.) Paderborn 1934, Bonifacius-Druck. M 5.—

Heimbucher M., Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 3., neubearb. Aufl. 5. Liefg. gr. 8° (Bd. II, S. 289—560.) Paderborn 1933, Schöningh. Subskriptionspreis M 5.—

Heimpel H., Dietrich von Niem. Dialog über Union und Reform der Kirche 1410. Mit einer 2. Fassung aus dem Jahre 1415 (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, 3). gr. 8° (XXXII u. 120 S.) Leipzig 1933, Teubner. M 4.50, Lwd. M 5.80

Hertling L., S. J., Das geistliche Leben (Werkhefte für Studentenkongregationen 2). kl. 8° (82 S.) Wien 1933, „Fahne Mariens". S 1.30

Hocedez E., S. J., Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata (Textus et Documenta, series theolog. 14). 8° (IV u. 128 S.) Romae 1933, Universitas Gregoriana. L 6.—

Hofmann R., Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes (Münchener Studien zur histor. Theologie 12). gr. 8° (XIII u. 220 S.) München 1933, Kösel. M 4.—

Hommes J., Lebens- und Bildungsphilosophie als völkische und katholische Aufgabe. gr. 8° (XI u. 196 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.—, Lwd. M 5.50

Hoepers M., O. F. M., Der Neue Bund bei den Propheten. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der messianischen Erwartung (Freiburger theol. Studien 39). gr. 8° (XV u. 142 S.) Freiburg 1933, Herder. M 3.50

Hülmeier J., S. V. D., Christus unser Friede. Predigten gehalten im Dom zu Köln in der Fastenzeit des Hl. Jahres 1933. kl. 8° (164 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 3.60

Hümmeler H., Helden und Heilige. Januar bis Juni (Buchgemeinde Bonn, Religiöse Schriftenreihe 9). gr. 8° Bonn 1933, Verl. d. Buchgemeinde. M 3.60

Humpert P., O. M. J., O Maria hilf! Vier Andachten zu U. L. F. von der immerwährenden Hilfe. 16° (52 S.) Dülmen 1933, Laumann. Lwd. M —.55

Jacobs J., O. S. B., Liturgischer Festkalender 1934. 12° (56 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.30

Jahrbuch der österreichischen Leogesellschaft, hrsg. von *O. Katann*. Jg. 1933. 8° (218 S.) Wien 1933, Herder. S 6.—

Joyce G., S. J., Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie. gr. 8° (665 S.) Leipzig 1934, Hegner. M 28.—

Iwanicki J., Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. gr. 8° (320 S.) Paris 1933, Vrin

Keeler L., S. J., The problem of error from Plato to Kant. A historical and critical study (Analecta Gregoriana 6). gr. 8° (XII u. 281 S.) Romae 1934, Univ. Gregoriana. L 15.—

Keller M., Katholische Aktion. Eine systematische Darstellung ihrer Idee. 8° (64 S.) Osnabrück 1934, Jonschen. M —.80

Kern E., Das Tugendsystem des hl. Bernhard von Clairvaux. gr. 8° (XVI u. [illegible] S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.50

Koeniger A., Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge mit der preuß. Zirkumskriptionsbulle, hrsg. und vergleichend erläutert (Kanonistische Studien und Texte 7). gr. 8° (VIII u. 263 S.) Bonn 1932, Röhrscheid

Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus. Red. von *St. Matzinger*. Jg. 1933, Nr. 20 (Weihnachtsnummer). Wien 1933, Fromme

Kraenzlin G., Max Schelers phänomenologische Systematik. Mit einer monographischen Bibliographie M. Schelers (Studien u. Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. von W. Schingnitz, 3). gr. 8° (XIII u. 102 S.) Leipzig 1934, Hirzel. M 3.80

Kreuser M., Bilderbuch zur Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion. Bilder von *P. M. Crassé*. gr. 8 (23 S.) Dülmen 1934, Laumann. M 2.—

— —, Bilderbuch zur Vorbereitung auf die erste hl. Beichte. Bilder von *P. M. Crassé*. gr. 8° (32 S.) Dülmen 1934, Laumann. M 2.—

Krüger P., Andachten für liturgische Gemeinschaften. 16° (46 S.) Dülmen 1934. Laumann. M —.24

Langenegger H., Des P. Pedro Malon de Chaide Conversion de la Madalena. Geistes- und doktringeschichtliche Prolegomena zu einer kritischen Textausgabe. 8° (105 S.) Zürich 1933, Leemann

Lehu L., Doctrina Nestorii de Mysterio Incarnationis (S.-A. aus „Collectanea Theologica" XIX). 8° (39 S.) Lemberg 1933, „Bibljoteka Religijna"

Madoz J., El amor a Jesu Christo en la Iglesia de los martires (S.-A. aus „Estudios eclesiasticos" 1933, S. 313—343.) 8°. Madrid 1933, Apartado 1007ō

Maschke E., Der Peterspfennig in Polen und dem deutschen Osten (Königsberger historische Forschungen, hrsg. von F. Baethgen u. H. Rothfels, 5). 8° (IV u. 364 S.) Leipzig 1933, Hinrichs. M 21.—

Masnovo A., Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino. II: L'orgine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne (Pubbl. d. Univ. catt. del Sacro Cuore, serie I, vol. 22). gr. 8° (VII u. 203 S.) Milano 1934, Vita e Pensiero. L 15.—

Meerpohl B., Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 30). gr. 8° (XI u. 131 S.) Würzburg 1934, Becker. M 3.—

Meersseman G., O. P., Geschichte des Albertismus I: Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus (Institutum histor. FF. Praedicatorum Romae, Dissertationes historicae 3). gr. 8° (206 S.) Paris 1933, Haloua. F 40.—

Mein schönster Tag. Blätter für die lieben Kommunionkinder. 33 (1934) Nr. 1—3 (je 8 S.) Kempten-Rhein 1933, Thomas-Druckerei

Melley C., Sur la terre comme au ciel. Illustrations en couleurs de *J. Hebbelynck*. 8° (58 S.) Paris o. J., Desclée de Brouwer. F 10.—

— —, Le blé ce beau trésor. Illustrations en couleur de *G. Frédéric*. Lex.-8° (27 S.) Paris o. J., Desclée de Brouwer. F 7.—

Mennini F., La mia messa. Spiegazione ascetica, liturgica, storica e letterale della messa. kl. 8° (259 S.) Torino 1934, Marietti. L 3.—

Merkelbach B., O. P., Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam juris novi III: De sacramentis. 8° (959 S.) Paris 1933, Desclée F 40.—

Metzler F., Religiöse Volksbildung (Schriftenreihe). I: Gottes Licht (Der christliche Glaube). II: Gottes Trost (Die christliche Hoffnung). III: Gottes Lieb (Die christliche Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe). IV: Gottes Ehr (Die Tugend der Gottesverehrung). 12° (Je 46 S.) Höchst 1933, Seeverlag. Je S —.60

Monléon, de, Le Christ-Roi. kl. 8° (VIII u. 126 S.) Paris 1933, Téqui. F 5.—

Montier E., Le dimanche du soldat. Elévations et pensées. kl. 8° (XI u. 138 S.) Paris 1934, Téqui. F 10.—

Monval J., Les Sulpiciens. kl. 8° (282 S.) Paris 1934, Grasset. F 15.—

Berger G., O. S. B., Zur Frage der Wiedervereinigung im Glauben in der Schweiz. 8° (11 S.) Freiburg i. Schw. 1933, Paulus-Druckerei

Büssenger H., Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis. 2. neubearb. u. verm. Aufl. 8° (385 S.) Düsseldorf 1933, Schwann. Lwd. M 9.—

Nardis G., Omelie sui misteri cristiani e feste in settimana. kl. 8° (174 S.) Torino 1934, Marietti. L 5.—

Nigg W., Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung. gr. 8° (X u. 234 S.) München 1934, Beck. M 8.50

Olgiati F., Cartesio (Pubbl. d. Univ. catt. del Sacro Cuore, serie I., vol. 20). gr. 8° (XI u. 329 S.) Milano 1934, Vita e Pensiero. L 20.—

Osterkommunion- und Osterbeichtbildchen in Kupfertiefdruck. Karlsruhe 1934, Badenia. 500 Stück gemischt M 4.75

Osterkommunionzettel von *A. Kolb*. Kempen-Rhein 1934. Thomas-Druckerei. 500 Stück M 3.75

Palacios L., O. S. B., Grammatica aramaico-biblica ad usum scholarum exercitiis, textibus et vocabulario ornata. gr. 8° (IV u. 128 S.) Roma 1933, Desclée.

Pradel H., Le sens divin des heures. La journée chrétienne. 8° (152 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. F 5.—

Quasten J., Expositio antiquae liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi adscripta (Opuscula et Textus, Ser. Liturg. 3). kl. 8° (31 S.) Münster 1934, Aschendorff. M —.85

Rabeau G., Dieu, son existence et sa providence (Bibliothèque catholique des sciences relig.). kl. 8° (195 S.) Paris 1933, Bloud u. Gay

Rebach A., Lieb Jesulein bleib' mein. Erzählungen für unsere Kommunionkinder. Bilder von *B. Schlüter*. 8° (112 S.) Dülmen 1934, Laumann. M 2.40

Richard T., O. P., Etudes de théologie morale. 8° (353 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. F 20.—

Richter W., S. J., De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis II. I: Scriptores, epistolae, concilia. II: Decreta Romanorum Pontificum (Textus et Documenta, series theolog. 12/13). 8° (80 u. 78 S.) Romae 1934, Univ. Gregoriana. Je L 6.—

Ročenka Husovy Faculty v Praze 5 (1932/33). gr. 8° (27 S.) Prag 1934, Faculty

Rufer, Der, Jg. 1933. gr. 8° (484 S.) Leutesdorf a. Rh. 1933, Johannesbund

Rüfner V., Die Natur und der Mensch in ihr (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, hrsg. von Th. Steinbüchel, Abt. 10). gr. 8° (82 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 2.60

Ruysbroeck, Une pensée pour chaque jour extraite des oeuvres complètes de Ruysbroeck l'Admirable par une moniale de Our Lady's Priory Hayward's Heath. Préface du R. P. *Deschaepdryver* S. J. 12° (189 S.) Paris 1933, Desclée. F 7.—

Salaville S., Liturgies orientales. Notions générales, éléments principaux. kl. 8° (218 S.) Paris 1932, Bloud u. Gay

Schnell F., Ein Büchlein von der Buße. kl. 8° (80 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 1.60

— —, Gott unser Du. 8° (152 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 2.50, Lwd. M 3.20

Schumacher H., Kraft der Urkirche. Das „Neue Leben" nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte. 8° (X u. 171 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.60, Lwd. M 4.80

Schwamm H., Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern (Philosophie und Grenzwissenschaften V, 1/4). gr. 8°. Innsbruck 1934, Rauch. S 18.—

Seppelt F., Das Papsttum im Frühmittelalter. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Gregors des Großen bis zur Mitte des 11. Jahrh. gr. 8° (455 S.) Leipzig 1934, Hegner. M 12.50

Simon P., Die Geschichte als Weg des Geistes. kl. 8° (43 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 1.20

Simon Y., Critique de la connaissance morale. kl. 8° (166 S.) Paris 1934, Desclée. F 10.—

Sternberger A., Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu M. Heideggers Existenzialontologie. Mit einer monographischen Bibliographie M. Heideggers (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. von W. Schlingnitz, 6). gr. 8° (IX u. 154 S.) Leipzig 1934, Hirzel. M 4.50

Stier F., Gott und sein Engel im A. T. (Alttestam. Abhandl. XII, 2). gr. 8° (XV u. 158 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 7.70

Stonner A., Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. Eine Darstellung der katholischen Seelenleitung Jugendlicher. gr. 8° (XI u. 282 S.) Freiburg 1934, Herder. M 5.40, Lwd. M 6.80

Sudbrack K., S. J., Die Kindlein bitten um Brot. Einwände und Antworten in Sachen der Frühkommunion. 12° (32 S.) Steyl 1934, Missionsdruck. M 20.—

Thomas Aq., In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Ed. noviss. cur. *A. M. Pirotta* O. P. 8° (XXIV u. 747 S.) Taurini 1934, Marietti. L 30.—

Tillmann F., Die katholische Sittenlehre. Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der kath. Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann, 3). gr. 8° (229 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 9.50, Lwd. M 11.50

Tóth T., Die Leiden Christi. Predigten. Ins Deutsche übertr. von *B. Maurer* O. S. B. 8° (XV u. 368 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.20, Lwd. M 5.40

Valence de Marbot, De, Le scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel. Illustré par *M. de Valence de Minardière*. gr. 8° (87 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. F 12.—

Verwiebe W., Welt und Zeit bei Augustin (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik V, 3). 8° (IV u. 86 S.) Leipzig 1933, Meiner. M 5.—

Vialatoux J., Philosophie économique. Etudes critiques sur le naturalisme. 8° (XXVI u. 222 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. F 15.—

Victor P., En suivant Jésus. Préface du *R. P. Lalande* S. J. 8° (122 S.) Paris 1933, Desclée. F 7.—

Vilarino R., S. J., Contes radiophoniques. Traduits et adaptés de l'espagnol par *P. Bellot* S. J. 8° (204 S.) Paris 1933, Desclée, F 7.—

Vogt P., S. J., Mariae sacrosanctae et Deiparae Virginis vita ex opere majore s. Canisii De Maria Virgini incomparabili et Dei genitrice sacrosancta. 8° (VIII u. 232 S.) Taurini 1934, Marietti. L 7.50

Vromant G., Jus missionariorum. Introductio et mormae generales. gr. 8 (X u. 239 S.) Louvain 1934, Museum Lessianum. F 27.—

Will J., S. J., Handbuch der kathol. Aktion. Mit Geleitwort von Erzb. *C. Gröber*. 8° (X u. 138 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.—, Lwd. M 3.80

Würth C., Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. gr. 8° (VIII u, 180 S.) Olten 1929, Walter

Zimmermann O., S. J. Grundriß der Aszetik. Nach dem Lehrbuch von O. Zimmermann bearbeitet von *C. Haggeney S. J.* gr. 8° (XVI u. 332 S.) Freiburg 1933, Herder. M 5.—, Lwd. M 6.40

Zinke K., Zustände und Strömungen in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungszeitalters im deutschen Sprachgebiet. Teildruck, Inauguraldiss. 8° (XXIV u. 151 S.) Bernau b. Bln. 1933, Höhne. M 6.50

Zoepfl F., Dr. Benedikt Peuger (Poiger). Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung (Münchener Studien zur historischen Theologie 11). gr. 8° (X u. 70 S.) München 1933, Kösel. M 2.60

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 219 **1934.** Innsbruck, 30. Juni 1934

Bei der Redaktion*) sind seit 15. März 1934 eingelaufen:

Adam A., Die wahre Frömmigkeit. Kanzel-Vorträge über die praktische Anwendung der kath. Gnadenlehre auf das religiöse Leben. kl. 8° (110 S.) Straubing 1933, Ortolf u. Walter. M 2.—

Adam K., Das Wesen des Katholizismus. 7. Aufl. gr. 8° (295 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 8.60

Allevi L., Ellenismo e christianesimo. 8° (331 S.) Milano 1934, „Vita e Pensiero". L 10.—

Andrianopoli L., La rinascita liturgica contemporanea (I quaderni del cattolicismo contemporaneo 13). kl. 8° (X u. 213 S.) Milano 1934, „Vita e Pensiero". L 4.—

Arnold F., Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters. gr. 8° (395 S.) München 1934, Huber. M 12.50

Athanasius, Werke, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akad. der Wiss. Bd. III, 1: Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318—328 von *H. G. Opitz*, Liefg. 1. 4° (40 S.) Berlin 1934, Walter de Gruyter

Augustinus, Textus selecti de paenitentia. Collegit *B. Poschmann* (Florilegium patristicum 38). gr. 8° (91 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 3.60; Lwd. M 4.80

Ballof H., Der Katechismusunterricht in den oberen Jahrgängen der Volksschule IV: Der Katechismusunterricht im 8. Schuljahr. 8° (134 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 2.40

Baethgen F., Beiträge zur Geschichte Cölestins V. (Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse X, 4). gr. 8° (S. 266 bis 317) Halle a. Saale 1934, Niemeyer. M 5.80

Bardenhewer O., Marienpredigten aus der Väterzeit, übersetzt. 8° (187 S.) München 1934, Kösel. M 4.50

Bierbaum A., O. S. F., Beten, Betrachten, Lesen. Schlichte Winke für Priester, Welt- und Ordensklerus. kl. 8° (56 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.50

Bonaventura da Bagnoregio, Lo stimolo del divino amore. Versione di *C. Guasti*. 8° (XI u. 251 S.) Milano 1934, „Vita e Pensiero". L 5.—

Bergmann P., O. F. M., Gegenstand, Erfahrungsgrundlage und Methode der Metaphysik. Eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit August Messer (S.-A. aus „Franziskanische Studien" 21, S. 80—103 u. 125—150). gr. 8°. Münster 1934, Aschendorff

Browe P., S. J., Textus antiqui de festo Corporis Christi (Opuscula et Textus, Series liturgica, 4). kl. 8° (56 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 1.10

Caietanus Thomas de Vio, Scripta philosophica. 8°. Romae 1934, Institutum Angelicum. Opuscula oeconomico-socialia ed. *N. Zamnit* O. P. (XII u. 185 S.) L 12.—; De nominum analogia. De conceptu entis. Ed. *N. Zamnit*. (XVIII u. 111 S.) L 12.—; Commentaria in Porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis. Ed. *I. Marega* O. P. (LXXXIV u. 140 S.) L 15.—

Carbone C., Circulus philosophicus seu objectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam I: Logica. 8° (VIII u. 530 S.) Turin 1934, Marietti. L 15.—

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Catholica, Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie, Bd. III, 2. (S. 49—112.) 8° Paderborn 1934, Winfriedbund. Jährlich M 5.—

Christkönigs-Kongreß, 3. internationaler, Mainz 1933, 25. bis 29. Okt. 8° (180 S.) Leutesdorf 1934, Verlag des Johannesbundes

Colle G., Le divin Platon (Publications de l'École des Sciences philosophiques et religieuses, 2. série, 2). gr. (19 S.) Bruxelles 1934, Muysewinkel (28 Rue de la Consolation)

Colomer L., O. F. M., La Iglesia catolica. 8° (530 S.) Valencia 1933, Fenollera. P 10.—

Crisogono P., L'école mystique carmélitaine. Trad. de l'espagnol par *D. Vallois-del Real*. 8° (350 S.) Paris 1934, Vitté (10 Rue Jean-Bart). F 21.50

Dander F., S. J., Herz-Jesu-Geheimnis. Herz-Jesu-Andacht (Sendboten-Flugschriften II, 5). 8° (32 S.) Innsbruck 1934, Rauch. S —.34

Debout, O. S. C., Vie de saint Camille de Lellis, fondateur de l'Ordre des Clercs Réguliers, Ministres des Infirmes (1550—1614). 8° (515 S.) Paris 1932, Desclée de Brouwer

d'Eschevannes C., Pasteur. Sa vie, sa foi, son oeuvre (Documents inédits). 8° (XV u. 236 S.) Paris 1934, Téqui. F 10.—

Dittmann H., O. Cap., Der hl. Konrad von Parzham. 12° (40 S. mit vier Illustr.) Höchst 1934, Seeverlag. S —.60

Doerr O., Das Institut der Inclusen in Süddeutschland (Beitr. zur Gesch. des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 18). gr. 8° (XVI u. 168 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 8.25; Lwd. M 9.75

Dölger F. J., Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien IV, 3. gr. 8° (S. 153—232). Münster 1934, Aschendorff. M 5.—

Drinkwelder E., O. S. B., Vollendung in Christus. gr. 8° (264 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 5.—; Lwd. M 5.80

Egizii D., O. F. M., La funzione sociale dei beni giusta gli evangeli. gr. 8° (LIX u. 348 S.) Firenze 1934, Libreria editrice Fiorentina. L 10.—

Eibl H., Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Griechische und christlich-griechische Philosophie (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, hrsg. von Th. Steinbüchel, 1). gr. 8° (VI u. 202 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 6.50

Eine hl. Kirche, Fortsetzung der „Hochkirche" und der „Religiösen Besinnung". Hrsg. von *F. Heiler*. 16 (1934). München 1934, Reinhardt. Jährlich M 8.—

Ellard G., S. J., Christian life and worship. 8° (XXVI u. 358 S.) Newyork 1934, The Bruce Publishing Comp. Doll. 2.50

Etudes Carmélitaines Mystiques et Missionnaires. 1934, vol. 1. 8° (260 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer. Souscription aux deux vol. (de l'année) F 35.—

Fanfani L., O. P., Catéchisme sur l'état religieux selon le code de droit canonique à l'usage des noviciats. Traduction française. kl. 8° (VII u. 210 S.) Turin 1934, Marietti. F 5.—

Fink St., Semina II: Supra Petram 2: Sonntagspredigten. 2. Teil: Pfingstzeit. 8° (VIII u. 294 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 3.—; Lwd. M 4.20

Frankl St., Doctrina Hosii de notis ecclesiae in luce saeculi XVI considerata. 8° (XXVI u. 186 S.) Romae 1934, Pustet. L 10.—

Geiger G., O. S. B., Zurück zu dem armen, demütigen, gekreuzigten Heiland Jesus Christus! Ein Wort an die Priester der katholischen Kirche. kl. 8° (64 S.) 4. Aufl. Donauwörth 1933, Auer. M —.70

Ghellinck J. de, S. J., Les exercises pratiques du „Séminaire" en theologie. kl. 8° (XII u. 200 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer

Glahn L.-Köhler L., Der Prophet der Heimkehrer (Jesaja 40—66). I: *Glahn L.*, Die Einheit von Kap. 40—66 des Buches Jesaja. II: *Köhler L.*, Das Buch

Jesaja Kap. 56—66 textkritisch und metrisch behandelt. gr. 8° (253 S.) Kopenhagen 1934, Levin & Munksgaard (Gießen, Töpelmann)

Gmelch I., Seelenbrot. Predigten, Ansprachen und Vorträge II. 8° (171 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 3.—; Lwd. M 4.20

Gogel, La divine liturgie méditée. Trad. française faite sur l'original russe par *Th. Belplaire*. lex.-8° (58 S.) Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgien)

Götz J., Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493—1577. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Klerus in der Reformationszeit (Reformationsgesch. Studien und Texte 63). gr. 8° (VIII u. 120 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 6.—

Grabmann M., Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat (Sitzb. der Bayer. Akad. der. Wiss., philos.-histor. Kl., 1934, 2). gr. 8° (162 S.) München 1934, Bayer. Akad. der Wiss.

Graf Th., O. S. B., De subjecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. I: De subjecto virtutum cardinalium I (Studia Anselmiana 2). gr. 8° (XXIII u. 261 S.) Romae 1934, Herder

Große Herder, Der, Nachschlagewerk für Wissen und Leben. VIII: Maschona-Osma (1694 Sp.) Freiburg 1934, Herder. Halbleder M 34.50; Halbfranz M 38.—

Grüber K., Selbstbesinnung. Ein Weg zu sich selber und zu Gott. 8° (30 S.) Freiburg 1934, Herder. M —.50

Guillaume A., Mois de Marie de Terre Sainte prêché à N.-D. de Paris (mai 1925), N.-D. des Victoires (mai 1933). 12° (118 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer. F 8.—

Gutberlet S., Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter. Versuch zur geistesgeschichtlichen Erfassung einer ikonographischen Frage (Sammlung Heitz, Akad. Abhandl. zur Kulturgeschichte III, 3). gr. 8° (XXIV u. 303 S. u. 31 Taf). Straßburg 1934, Heitz. M 12.—; Lwd. M 14.—

Haid K., Otto von Freising. gr. 8° (181 S.) Bregenz 1934 Teutsch.

Heimbucher M., Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 3., neubearb. Aufl., 6. Liefg. gr. 8° (Bd. II, S. 561—829). Paderborn 1934, Schöningh. Subskriptionspreis M 5.—

Heinisch P., Das Buch Exodus übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des A. T. I, 2). gr. 8° (XV u. 297 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 10.80; Lwd. M 12.80

Hermathena, A series of papers on literature, science, and philosophy, by members of Trinity College, Dublin. No. XLVIII. 8° (276 S.) London 1933, Longmans (39 Paternoster Row). Sh 6.—

Hirschenauer F., O. S. B., Die Stellung des hl. Thomas von Aquin im Mendikantenstreit an der Universität Paris. gr. 8° (XV u. 157 S.) St. Ottilien 1934, Missionsverl.

Holzmeister U., S. J., Crux Domini atque crucifixio quomodo ex archaeologia Romana illustrentur (S.-A. aus „Verbum Domini" 14, 1934). gr. 8° (32 S.) Romae 1934, Institutum Biblicum

Hudal A., Die deutsche Kulturarbeit in Italien. Mit 24 Abb. (Deutschtum u. Ausland 55/56). 8° (XVI u. 320 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 8.80; Lwd. M 9.90

Jacobs J., O. S. B., Novene zu Ehren der hl. Rita. 16° (30 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.15

Jaglarz J., Problem kodyfikacji prawa małeńskiego w Polsce. gr. 8° (XIV u. 177 S.) Poznan 1934, „Dzennika Poznańskiego"

Jansen B., La philosophie religieuse de Kant. Traduit de l'Allemand par *P. Caillet*. 8° (179 S.) Paris 1934. F 25.—

Jepsen A., Nabi. Soziologische Studien zur alttest. Literatur und Religionsgeschichte. gr. 8° (X u. 257 S.) München 1934, Beck. M 9.50

Jürgensmeier F., Die dogmatische Grundlage der katholischen Aktion. 8° (15 S.) Leutesdorf a. Rh. 1934, Johannesbund. M —.30

— —, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum. 3. Aufl. gr. 8° (381 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 6.80; Lwd. M 7.80

Kahl-Furthmann G., Beiträge zum Kausalproblem. 5 Aufsätze (S.-A. aus dem Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1933/34). 8° (93 S.) Fulda 1934, Actiendruck. M 2.30

Kalthoff P., Das Gesundheitswesen bei Aristoteles. gr. 8° (XVI u. 372 S.) Berlin 1934, Dümmler. M 12.80; Lwd. M 14.80

Karrer O., Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. gr. 8° (IX u. 264 S.) Freiburg 1934, Herder. M 5.20; Lwd. M 6.50

Keilhacker M., Le maitre idéal d'après la conception des élèves. Trad. de l'allemand par *Ch. Chenoy* et *E. Delfeld*. 8° (324 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer. F 15.—

Kellerwessel P., S. J., Schlüssel zu den unerschöpflichen Reichtümern Christi. kl. 8° (95 S.) Innsbruck 1934, Rauch. S 2.—

Kempf C., S. J., Das Ignatiuswasser und die Gnadennovene zu Ehren des hl. Franz Xaver. 16° (32 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.15

Koch L., S. J., Jesuitenlexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt. Lex. 8° (1878 Sp.) Paderborn 1934, Bonifaciusdruck. Lwd. M 26.—; Ldr. M 29.—

Kolegriwof J., Die Metaphysik des Bolschewismus. Drei Vorlesungen über seine geistigen Quellen, seine Geschichte, sein Wesen (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 3). Salzburg 1934, Pustet. S 3.90; Lwd. S 5.—

Könn J., Die Maienkönigin im Lichte der Hl. Schrift. 12° (144 S.) Einsiedeln 1934, Benziger. M —.60

Kühle H., Staat und Todesstrafe. 8° (XIV u. 127 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 3.60

Le Fort G., Le pape du ghetto. Traduit de l'Allemand par *J. Chuzeville*. 8° (332 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer. F 15.—

Leo Magnus, S., Epistolae contra Eutychis haeresim I: Epistulae quae Chalcedonensi concilio praemittuntur (449—451). Rec. *C. Silva-Tarouca* (Textus et Documenta, series theol., 15), 8° (XXXII u. 98 S.) Romae 1934, Univ. Gregoriana. L 6.—

Leroy O., Mes beaux amis. Intimités infantines (Courier des Iles, 3). 8° (171 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer. F 12.—

Lieblang F., Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregor des Gr. Moralia und Ezechielhomilien (Freiburger theol. Studien 37). gr. 8° (X u. 184 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.50

Llorca B., Die spanische Inquisition und die „Alumbrados" (1509—1667) nach den Originalakten in Madrid und in andern Archiven. gr. 8° (XVI u. 138 S.) Berlin 1934, Dümmler. M 5.—

Löwenstein A., Der katholische Priester als Vorkämpfer des Reiches Gottes auf Erden (Sendboten-Flugschriften I, 17) 8° (14 S.). Innsbruck, 1934, Rauch. S —.15

Lützeler H., Der deutsche Mensch in der katholischen Kunst. kl. 8° (35 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 1.—

Martin J., Die Theologie des hl. Franz von Sales, Kirchenlehrer. Kritische Untersuchung. gr. 8° (93 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 4.—

Maurer F., Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jh. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch hrsg. (Deutsche Literatur, Reihe Geistliche Dichtung des Mittelalters, 6). gr. 8° (320 S.) Berlin 1934, Reclam. M 7.50; Lwd. M 9.—

Mausbach J., Grundzüge der katholischen Apologetik. In 5. u. 6. Aufl. neubearb. u. hrsg. von *G. Wunderle*. gr. 8° (VIII u. 196 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 3.80; Lwd. M 5.—

— —, Katholische Moraltheologie. 7. Aufl. neubearb. von *P. Tischleder*. II: Spezielle Moral. 1: Der religiöse Pflichtenkreis. gr. 8° (XV u. 312 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 6.40

Meyer L., S. Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne. gr. 8° (XXXVIII u. 390 S.) Paris 1933, Beauchesne

Millot, Plans de sermons de circonstances. 8° (294 S.) Paris 1934, Téqui. F 10.—

Miscellanea Biblica edita a Pontificio Instituto Biblico ad celebrandum annum XXV ex quo conditum est Institutum 1909—1934. gr. 8° vol. I. II. (316 u. 406 S.) Roma 1934, Institutum Biblicum

Missae defunctorum ex Missali Romano excerptae. Ed. 8 iuxta typicam (Bilderschmuck von *A. Gottwald*). kl.-folio (IX u. 81 S.) Regensburg 1933, F. Pustet. M 8.—: in Einbänden von M 13.50 an. — Kanontafeln (von *A. Gottwald*): für alle Messen M 15.—, für Totenmessen M 13.—

Montalembert. Précis d'histoire monastique. Des origines à la fin du XI siècle. Version primitive et inédite des Moines d'Occident, revue et mise à jour par les Bénédictins d'Oosterhout. 8° (XXXII u. 344 S.) Paris 1934, J. Vrin. F 20.—

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi juxta calendarium ecclesiae pro A. D. 1935. kl. 8° (120 S.) Turin 1934, Marietti. L 3.—

— — missaeque celebrandae juxta calendarium ecclesiae universalis pro A. D. 1935. 12° (XVII u. 138 S.) Neapoli 1934, D'Auria. L 2.20

Ottaviano C., Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum (Scuola di Gioacchino da Fiore) (Reale Accademia d'Italia, Studi e Documenti, 3). gr. 8° (299 S.) Roma 1934, Accademia d'Italia

Petit A., S. J., Mon navire. Souvenir de mes retraites. 8° (206 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. F 12.—

Paré G.-Brunet A.-Tremblay P., La renaissance du XII siécle. Les écoles et l'enseignement (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, 3). gr. 8° (324 S.) Paris 1933, Vrin

Pieper J., Das Arbeitsrecht des Neuen Reiches und die Enzyklika Quadragesimo anno (Reich und Kirche, eine Schriftenreihe). 8° (32 S.) Münster 1934, Aschendorff. M —.80

Pinault J., Discernement et culture des vocations. 8° (326 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer. F 15.—

Plan des sentences de Pierre Lombard d'après s. Thomas. gr. 8° (24 S.) Juvisy (Seine-et-Oise) 1934, Editions du Cerf. F 2.—

Pohl W., Die Synthese der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Formenlehre als Lösung von Grundfragen der Philosophie. Vortrag (Vorträge und Abhandlungen der österr. Leogesellschaft, 36). gr. 8° (16 S.) Wien 1934, Mayer & Comp. M 1.70

Popoviciu N., Epliceza euharistică. Teză de doctorat la facultatea de teologie ortodoxă din Cernăuti. 8° (VIII u. 351 S.) Sibiu, Rumänien 1933, Libr. Arhidiecesane

Poppe E., Pater, sanctifica eos! 12° (32 S.) Leutesdorf a. Rh. 1934, Johannesbund. M —.40

Raimond L., Je suis la Voie . . . Lettre-préface du Msgr. Roland-Gosselin. 8° (309 S.) Paris 1934, Téqui. F 10.—

Remy, Voyage dans les merveilles de l'espace. (D'après les documents récents des grands observatoires). 8° (VI u. 76 S.) Paris 1934, Téqui. F 10.—

Renkel Pf., Bleibtreu! Ein eucharistisches Vergißmeinnicht für Erstkommunikanten. 8° (62 S.) Kempen-Rhein 1934, Thomasdruck. M —.65

Retté A., Au pays des lys noirs (Souvenirs de jeunesse et d'âge mûr). Ed. nouv. 8° (XXX u. 316 S.) Paris 1934, Téqui. F 10.—

Rosenthal L., Katalog 183: Katholische Theologie mit Ausnahme der deutschen I: A—L. 8° (107 S.) München 1934, Rosenthal

Santeler J., S. J., Intuition und Wahrheitserkenntnis (Philosophie und Grenzwissenschaften VI, 1). gr. 8° (VIII u. 107 S.) Innsbruck 1934, Rauch. S 7.20

Schilgen H., S. J., In der Schule Loyolas. Der Gedankengang der Ignatianischen Exerzitien dargelegt. gr. 8° (XII u. 272 S.) Freiburg 1934, Herder. M 5.—; Lwd. M 6.20

Schlachter O., Wiener griechische Chronologie von 1350. Erstausgabe. Inaugural-Dissertation. gr. 8° (31 S.) Graz 1934, Grazer Druckerei

Schott A., O. S. B., Meßbuch der hl. Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen. Neubearb. von Mönchen der Erzabtei Beuron. Jubiläumsausg. 1884—1934. 12° (68, 998 u. 202 S.) Freiburg 1934, Herder. Lwd. mit Rotschnitt M 5.40

Schreiber G., Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben (Forschungen zur Volkskunde hrsg. von *G. Schreiber* 16/17). gr. 8° (XV u. 297 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 10.—; Lwd. M 12.50

Schwab-Mayer J., Ratgeber für Braut- und Eheleute. Dr. Schwabs Ehebuch völlig neu bearbeitet. 2., durchges. Aufl. 8° (424 S.) Donauwörth 1934, Auer. M 5.—

Sickenberger J., Die Geschichte des Neuen Testamentes (Die Hl. Schrift des N. T. hrsg. von *F. Tillmann* I). 4. stark erw. Aufl. gr. 8° (91 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 3.20; Lwd. M 4.80

Simon Y., Introduction à l'ontologie du connaître (Bibliothèque française de philosophie, 3. série). 8° (233 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer. F 20.—

Spáčil T., S. J., Può s. Cipriano esser invocato come testimonio per il primato? (S.-A. aus „Orientalia christiana" N. 95, S. 225—250). gr. 8°. Roma 1934, Pont. Institutum Orient. Studiorum

Stasiewski B., Untersuchungen über drei Quellen zur ältesten Geschichte und Kirchengeschichte Polens (Breslauer Studien zur histor. Theologie 24). gr. 8° (XX u. 178 S.) Breslau 1933, Müller & Seiffert. M 9.50

Steinmann A., Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des N. T. hrsg. von *F. Tillmann*, 4). 4., neubearb. Aufl. gr. 8° (XV u. 329 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 11.50; Lwd. M 13.70

Taeschner F., Der Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus und der deutsche Katholizismus (Reich und Kirche, eine Schriftenreihe). 8° (52 S.) Münster 1934, Aschendorff. M —.80

Taufe, Die hl., Beiträge zur Pflege des Taufgedankens in Unterricht und Erziehung, hrsg. von der Abtei St. Joseph, Gerleve i. W. kl. 8° (71 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.90

Tillmann F., Aus Gottes Wort. Kurze Schriftlesungen für jeden Tag. 3. Aufl. 12° (324 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 2.—

Verspel F., S. J., Christus und sein Reich in der Kirche von heute. Fastenpredigten im Hohen Dom zu Köln 1934. kl. 8° (95 S.) Köln 1934, Bachem. M —.90; Lwd. M 1.30

Weinzierl K., Rückgabepflicht nach kanonischem Recht. Rechtshistorische, rechtsdogmatische Darstellung. gr. 8° (VII u. 143 S.) Freiburg 1932. Herder

Zeitfragen. Religiös-wissenschaftliche Vorträge der Düsseldorfer Jesuitenpatres. I. Serie (Nr. 1—150 zu je 4 S.) 8°. Kevelaer 1934, Bercker. Kartonausgabe

Ziegler J., Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias (Alttest. Abhandl. XII, 3). gr. 8° (VII u. 220 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 11.40

Zimmermann J., Bei Gott zu Tisch. Ein Erstkommunionbuch. 8° (113 S., 6 Bilder.) Einsiedeln 1934, Benzinger. F 3.85

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 220 **1934.** Innsbruck, 1. Oktober 1934

Bei der Redaktion*) sind seit 30. Juni 1934 eingelaufen:

Altaner B., Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter (S.-A. aus Bibl. Zeitschr. 21 [1933] 288—308). Freiburg, Herder

Arrighini A., Educazione e medicina delle emozioni ad uso dei confessori, educatori ecc. 8° (208 S.) Turin 1934, Marietti. L 12.—

— —, La nuova medicina delle passioni ad uso dei confessori, educatori ecc. 8° (201 S.) Turin 1934, Marietti. L 12.—

Bachem F., Zeitgemäße Gesundheitspflege für Theologen und Geistliche. In Verbindung mit *Th. Mäckel* hrsg. 111.—113. Tausend der Urausgabe. 12° (27 S.) Köln 1934, Bachem. M —.50

Bierbaum A., O. S. F., Kurze und faßliche Predigten auf die Sonntage des Jahres. kl. 8° (VIII u. 366 S.) Werl i. W. 1934, Franziskusdruckerei. M 2.80

Blosius L., Speculum monachorum. Cura et studio cuiusdam monachi Congr. s. Petri de Solesmis denuo editum. 12° (X u. 85 S.) Turin 1934, Marietti. L 2.—

Bopp L., In liturgischer Geborgenheit. Büchlein der kirchlichen Zeit- und Raumweihe. kl. 8° (116 S.) Freiburg 1934, Herder. M 1.80

Caietanus Thomas de Vio, In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria cura et studio P. *M.-H. Laurent*. 8° (XVI u. 260 S.) Turin 1934, Marietti. L 12.—

Carillo de Albornoz A., S. J., Juan Crisóstomo y su influencia social en el Imperio Bizantino del siglo IV (Instituto Pedagógico F. K. E. Estudios et investigaciones 3). 8° (187 S.) Madrid 1934, Claudio Coello (32 Apartado 1967). P 12.—

De Gruyter L. J., De beata Maria Regina disquisitio positivo-speculativa. gr. 8° (VII u. 176 S.) s' Hertogenbosch 1934, Teuling. Fl 3.90

Desbuquois G., S. J., Die Botschaft der hl. Theresia vom Kinde Jesus. kl. 8° (48 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.45

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 7., durchges. Aufl. gr. 8° (XII u. 359 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 8.15, Lwd. M 9.75

Dobri Pastir (ukrainisch) 4 (1934) Heft 2. gr. 8° (S. 81—160). Stanislau 1934. (Jährlich 4 Hefte Zl. 10.—)

Dold A., O. S. B., Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende im Bari-Schrifttyp mit eigenständiger Liturgie in vollständiger Textwiedergabe geboten und mit Erläuterungen versehen. *Anhang:* Neue Blätter des Salzburger Kurzsakramentars. gr. 8° (LXXII u. 50 S. u. 6 Taf.) Erzabtei Beuron 1934, Kunstschule.

Eckardus, Magister, Opera latina auspiciis Institutis s. Sabinae ad codicum fidem edita I: Super oratione dominica. Ed. *R. Klibansky*. gr. 8° (XVI u. 17 S.) Lipsiae 1934, Meiner. M 2.50, Subskriptionspreis M 1.80

Eine hl. Kirche, Fortsetzung der „Hochkirche" und der „Religiösen Besinnung". Hrsg. von *F. Heiler*. gr. 8° 16 (1934) München 1934, Reinhardt. Jährlich M 8.—

Eymieu P., S. J., Auf dem Kreuzweg zur Heiligkeit nach dem Beispiel der heil. Theresia vom Kinde Jesu. 12° (20 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.18

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Franziskus P., O. F. M., Laßt uns in die hl. Messe gehen. 16° (20 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.18

Fromme, Kalender für den katholischen Klerus, redigiert von *St. Matzinger*, 57 (1935) 12° (256 S.) Wien 1934, Fromme. S 4.70

Gerardus de Monte, Decisionum s. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur Concordantiae anno 1456 editae per Gerardum de Monte. Ad codicum fidem nunc primum typis mandavit *G. Meerseman O. P.* gr. 8° (109 S.) Roma 1934, Istituto storico Domenicano S. Sabina

Gerbert G., Ich helfe meinem Kommunionkinde. Anregungen für Eltern und Erzieher zur Mitarbeit am Kommunionkinde. kl. 8° (96 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.90

Gmelch J., Seelenbrot. Predigten, Ansprachen und Vorträge Bd. 3. 8° (307 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 5.40, Lwd. M 6.60

Grau W., Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende der Regensburger Judengemeinde 1420—1519. Mit einem Geleitwort von *K. A. v. Müller*. gr. 8° (XII u. 200 S.) Leipzig 1934, Duncker u. Humblot. M 5.50, geb. M 7.50

Gröber C., Einer ist euer Lehrer, Christus. Ein erklärendes und abwehrendes Wort für unsere Zeit. 8° (68 S.) Freiburg 1934, Herder. M —.80

Guardini R., Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1). 13. u. 14. durchges. Aufl. kl. 8° (XIII u. 91 S.) Freiburg 1934, Herder. M 1.—, Lwd. M 2.—

Handbuch der Heilpädagogik, Enzyklopädisches. Unter Mitarbeit von 160 Fachleuten des In- und Auslandes hrsg. von Dr. med. *A. Dannemann*. 2. Aufl. Lex. 8°. 2 Bände (zus. VI S. u. 3408 Sp.) Halle a. S. 1934, Marhold. M 81.30, Lwd. M 88.—

Heimsoeth H., Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 2. durchgesehene Aufl. gr. 8° (VII u. 309 S.) Berlin-Steglitz 1934, Junker u. Dünnhaupt. M 8.—

Henne E., O. M. Cap., Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert. I: Die geschichtlichen Bücher (Die Hl. Schrift des A. u. N. T. übers. und erläutert von *E. Henne* und *K. Rösch* 1). kl. 8° (1143 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 3.80

Hirtenbriefe der deutschen, österreichischen und deutsch-schweizerischen Bischöfe 1934. 8° (VIII u. 285 S.) Paderborn 1934, Junfermann. M 4.—

Historisches Jahrbuch, im Auftrage der Görresgesellschaft hrsg. von *Ph. Funk*. 54 (1934) Heft 2 (S. 137—288). Köln 1934, Bachem. Jährlich 4 Hefte. M 20.—

Hochschul-Almanach, Salzburger, 1934—35, hrsg. von der Kath. deutschen Hochschülerschaft Salzburgs. kl. 8° (160 S.) Salzburg 1934, Die katholische deutsche Hochschülerschaft (Universitätsplatz 1) S 1.80

Hollnsteiner J., Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehenichtigkeitsprozessen seit Geltung des C. J. C. Auf Grund gedruckter und ungedruckter Rotal-Urteile bearbeitet. gr. 8° (VIII u. 163 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.80

Hull R., S. J., Medieval theories of the papacy and other essays. Collected and arranged by *E. F. Sutcliffe S. J.* 8° (XII u. 256 S.) London 1934, Burns Oates u. Washburne. Sh. 7/6

Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslanddeutschen 1933/34. Hrsg. von *E. C. Scherer*. gr. 8° (XI u. 334 S.) Berlin 1934, Germania. M 7.50

Imle F., Gott und Geist. Das Zusammenwirken des geschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura. Unter Mitwirkung von *I. Kaup O. F. M.* gr. 8° (257 S.) Werl i. W. 1934, Franziskusdruckerei. M 5.—

Jonas H., Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Vorwort von *R. Bultmann*. gr. 8° (VIII u. 375 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 21.50

Kalt E., Biblische Archäologie. 2. verm. Aufl. mit 23 Bildern auf 8 Taf. gr. 8° (XI u. 147 S.) Freiburg 1934, Herder. M 2.70, Lwd. M 3.80

Kastner L., S. J., Tage der Einkehr. Achttägige Exerzitien für Weltleute. Von einem Priester der Gesellschaft Jesu. In sprachlicher Erneuerung hrsg. von *L. Kastner*. kl. 8° (420 S.) München 1925, Kösel. Lwd. M 4.80

Keindl J., Theorie der Weltraummassen. gr. 8° (9 S.) Wien 1934, Selbstverl. Wien XII., Niederhofstr. 10

Kienitz E., Der kirchliche Weiheprozeß systematisch dargestellt und kritisch gewürdigt. gr. 8° (XI u. 130 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.—

La Cava F., „Ut videntes non videant". Il motivo e lo scopo delle parabole nel vangelo. 8° (67 S.) Roma 1934, Marietti. L 4.—

Lama M., O. S. B., S. Augustini doctrina de gratia et praedestinatione (ex opere imperfecto contra Julianum excerpta). 8° (VIII u. 155 S.) Turin 1934, Marietti. L 8.—

Laurent M., O. P., Fontes vitae s. Thomae Aquinatis IV: Processus canonizationis s. Thomae, Neapoli. gr. 8° (S. 265—407). Saint-Maximin (Var) 1934, Revue Thomiste

Le Gaudier A., S. J., De perfectione vitae spiritualis. Accedunt duo opuscula: De ss. Christi Jesu amore et de vera Christi Jesu imitatione. Editio emendata cura et studio *A. M. Micheletti S. J.* 8° Tom. I.—III. (Zus. XV u. 1638 S.) Turin 1934, Marietti. L 90.—

Lemmonnyer A, O. P., Précis de sociologie par *A. Lemmonnyer O. P., J. Tonneau O. P.*, et *R. Troude*. Avec une introduction du R. P. *Delos O. P.* 8° (502 S.) Marseille 1934, Editions Publiroc (rue A. Thiers 53)

Lercher L., S. J., Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum. ed. 2. III: De Verbo Incarnato — De B. M. V. et cultu sanctorum — De gratia Christi. 8° (611 S.) Innsbruck 1934, Rauch. M 7.50

Lexikon für Theologie und Kirche. In Verbindung mit K. Hofmann hrsg. von Bischof *M. Buchberger*. VI: Kirejewski bis Maura. Lex. 8° (VIII S. u. 1040 Sp., 10 Tafeln, 23 Kartenskizzen u. 148 Textabbildungen). Freiburg 1934, Herder. Lwd. M 30.—, Halbfranz M 34.—

Lindworsky J., Das Seelenleben des Menschen. Eine Einführung in die Psychologie (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik 9). gr. 8° (VI u. 68 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 2.20

Lunt W., Papal revenues in the middle ages. vol. I. II. (X u. 341 S., 665 S.) New York 1934, Columbia University Press

Lützeler H., Grundstile der Kunst. gr. 8° (VIII u. 424 S.) Berlin 1934, Dümmler. M 8.80

Mäder R., Christus der Große Monarch. kl. 8° (43 S.) Basel 1934, Nazareth-Verlag. SFr. —.75

Maritain J., Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative. gr. 8° (163 S.) Paris 1934, Téqui. F 15.—

Mayr-Meißner G., Für stille Stunden. Aussprüche des feinsinnigen und seelenkundigen Wegführers P. *H. Prohaska O. Cap.* 1852—1932. 12° (63 S.) Wien 1933, Mayer u. Co. S 1.05

Metzler F., Die Volksbildung. Eine Einführung in ihre Grundfragen auf zeitgemäßer Grundlage. 8° (368 S.) Höchst 1934, Seeverlag. S 7.—, Lwd. S 8.—

Münch E., O. P., Näher zum göttlichen Heiland, Kinderpredigten. 8° (84 S.) Düsseldorf 1834, Schwann. M 1.80

Munnyck, de, Religiös-sittliche Führung Kinder und Jugendlicher. Die psychologischen Grundlagen der religiös-sittlichen Führung. *P. Emmenegger*, Die Praxis der religiös-sittlichen Führung (Bedrohte Jugend — Drohende Jugend. Heilpädag. Schriftenreihe hrsg. von *J. Spieler*, 1). gr. 8° (32 S.) Luzern 1934, Institut für Heilpädagogik. SFr. 1.20

Perseglio L., S. J., Catechismo sulle quattro parti della dottrina christiana ovvero spiegazione della dottrina christiana. Ed. 2. riveduta e corretta secondo il Codice di Diritto Canonico dal P. *A. M. Taverna S. J.* 8°. I: Credo, Pater noster, Ave Maria, Gloria Patri. 1930 (S. VIII u. 450); II: Decalogo-Commandamenti della Chiesa. 1933 (480 S.); III: Sacramenti. 1934 (354 S.) Turin, Marietti

Petit P., O. Praem., Ad viros religiosos. Quatorze sermons *d'Adam Scot*. Texte etabli avec introduction et notes. gr. 8° (253 S.) Tongerloo 1934, Librairie S. Norbert

Przywara E., S. J., Augustinus. Die Gestalt als Gefüge. 8° (647 S.) Leipzig 1934, Hegner. M 9.50

Raab K., Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche. Religionspädagogische Untersuchungen zu einer grundsätzlichen Lösung. 8° (XIX u. 266 S.) Freiburg 1934, Herder. Kart. M 5.—, Lwd. M 6.20

Redazione, La, Conferenze bibliche tenute nell'anno giubilare 1933 al Pont. Istituto Biblico (IV. settimana biblica). gr. 8° (IV u. 320 S.) Roma 1934, Istituto Biblico. L 30.—

Scheller E., Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme. gr. 8° (448 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 7.50, Lwd. M 9.30

Schilling O., Das soziale Evangelium. 20 Predigten im Dienste der sozialchristlichen Bewegung. 8° (204 S.) Paderborn 1934, Bonifacius-Druck. M 2.70

Schissel O., Note sur un Catalogus codicum chronologorum graecorum (S.-A. aus „Byzantion" 9 [1934]) gr. 8° (S. 269—295). Bruxelles 1934, Secrétariat de la Revue (rue de Berlaimont 13)

Schmitz W., Traum und Vision in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung hrsg. von *J. Schwietering* 5). gr. 8° (99 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 3.40

Schubert F., Grundzüge der Pastoraltheologie. 3., umgearb. Aufl. I: Homiletik. gr. 8° (XII u. 97 S.) Graz 1934, Moser. S 5.—, Lwd. S 6.50

Seraphinus a Loiano, O. M. Cap., Institutiones theologiae moralis ad normam juris canonici quas veteri compendio a P. *G. de Varceno O. M. Cap.* confecto suffecit. Opus postumum cura P. Mauri a Grizzana O. M. Cap. I: Theologia fundamentalis. 8° (VII u. 492 S.) Turin 1934, Marietti. L 20.—

Sandwall J., Die Zusammensetzung des Markusevangeliums (Acta Academiae Aboensis humaniora IX, 2). gr. 8° (86 S.) Abo (Finnland) 1934, Akademi

Supplicatio hebdomadalis erga ss. Dei genitricem sine labe originale conceptam. Ex ser. D. S. Bonaventura. Nova editio rec. et aucta. 24° (53 S.) Turin 1934, Marietti. L 1.50

Van der Vat O., O. F. M., Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrh. (Missionswiss. Studien hrsg. von *J. Schmidlin*, Neue Reihe 6). 8° (XI u. 267 S.) Werl i. W. 1934, Franziskus-Druck. M 6.50

Vidler A., The modernist movement in the Roman Church. Its origins and outcome. 8° (XIII u. 286 S.) Cambridge 1934, University Press. Sh 12/6

Vollmer H., Vierter Bericht des Deutschen Bibelarchivs Hamburg 1. 8° (18 S.) Potsdam 1934, Athenaion

— —, Verdeutschung der Paulinischen Briefe von den ersten Anfängen bis Luther. Mit neuen Texten, synoptischen Tabellen und 3 Bildtafeln (Bibel und deutsche Kultur 8). gr. 8° (240 S.) Potsdam 1934, Athenaion. M 20.—

Webert J., S. Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre (Les maîtres de la pensée religieuse 6). 8° (275 S.) Paris 1934, Denoël et Steele (19, rue Amélie)

Zeitschrift für Theologie und Kirche hrsg. von *D. Horst Stephan*. 15 (1934) Heft 2. gr. 8° (S. 97—192). Tübingen 1934, Mohr. M 3.50

Register zum Jahrgang 58 (1934)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen
r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt.

Abaelard, r 425
Abschiedsrede Jesu, der formale Aufbau, Abh. *P. Gächter* 155
Albertus Magnus, r 284
Alessio P., r 284
Allgeier A., r 281
Alkofer A., r 619
Altes Testament, Neuersch. 268
Anwander A., r 141
Aristoteles, r 426
Arnold F. X., r 590
Arthofer B., r 460
Aszetik und Mystik, Neuersch. 619
Auer P., r 430
Augustinus, r 426. 594

Bardenhewer O., r 602
Barnikol E., r 146
Barsotti R., r 132
Baudot D., r 305
Bauer H., r 280
Bea A., r 268
Behn S., r 442
Berg, Van den, r 132
Bergmann B., r 614
Bernard R., r 287
Bernbeck J., r 618
Bonaccorsi G., r 444
Dunin Borkowski, St. v., r 136
Braun Fr., r 145
Brierre-Narbonne J., r 271
Browe P., r 459
Brunner Aug., r 130
Budde F., r 439

Callewaert C., r 302
Campana E., r 306
Carlini Am., r 130
Castagnoli P., r 286
Cayré F., r 620
Chaillet P., r 441
Chaine J., r 282
Christen, die Zahl der, zu Beginn des 4. Jahrhunderts, Kl. B. *L. Hertling* 243
Christmann H. M., r 408
Collomb M., r 268
Condamin A., r 273
Congrès des Lecteurs O. F. M., r 440
Cortes Don., r 153
Coudenhove I. Fr., r 154
Courte Ed., r 274

Dähnert U., r 426
Dalman G., r 283
Dander F., Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 289. 602; Philosophie 441
Deneffe A., r 287
Diekamp Fr., r 283. 599
Dogmatik u. Dogmengeschichte, Neuersch. 283. 593
Dold A., r 281
Dorsch Emil, Nachruf 309
Döring O., r 307
Druwé Eug., r 285

Eichmann Ed., r 293
Einheit, unsere, mit Christus nach dem hl. Irenäus, Abh. *P. Gächter* 503
Einzig N., r 613
εἷς ἅγιος-Akklamation, der älteste Zeuge für ihre trinitarische Fassung, Kl. B. *J. Quasten* 253
Eisenhofer L., r 123
Elert W., r 115
Errandonea Ign., r 444
Ertel Chr. r 435
Englhard G., r 601
Ess L. v., r 279
Euringer S., r 308
Eynde D. van den, r 147

Feckes K., r 290
Festugière A., r 448
Feuerer G., r 146
Fischer L., r 153
Florilegium patristicum, r 284
Föhr E., r 295
Frankenheim H., r 262
Franzis E., r 610
Fuchs V., r 298

Fuetscher L., Neuersch.: Philosophie 128. 437
Fundamentaltheologie, Neuersch. 141

Gabriel J., r 270
Gächter P., Abh.: Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu 155; Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus 503; Rez.: *Merk* 413, *Vosté* 588; Neuersch.: Neues Testament 444
Gaell R., r 146
Galtier P., r 289
Garriguet B., r 288
Gaudier A. Le, r 620
Geiselmann J., r 603
Gemelli Ag., r 139
Georg J. E., r 151
Geyer B., r 284. 425
Göller E., r 606
Gottesbegriff, der, in der Religionsphilosophie von Edouard Le Roy, Abh. *M. Rast* 40
Graber O., r 624
Grabmann M., r 141
Graf Th., r 595
Gröhl R., r 149

Habermehl M., r 133
Haggeney C., r 623
Hartle A., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 458
Hegel Ed., r 295
Heilpädagogik, Enzyklopädisches Handbuch der, r 615
Hello H., r 613
Herklotz Fr., Kl. B.: Zu Lk 2,14 113
Hertling L., Kl. B.: Die Zahl der Christen zu Beginn des 4. Jahrhunderts 243; Rez.: *Jürgensmeier* 121
Hilber Fr., r 446
Hildebrand D. v., r 308
Hocedez E., r 602
Hofbauer J., Rez.: *Stoderl* 411; Neuersch.: Altes Testament 280
Hoffmann M., r 288
Hofmann R., r 598
Holzmeister U., Neuersch. Neues Testament 449
Hove A. v., r 291
Hümmeler H., r 614. 624

Imle F., r 604
Institutiones Biblicae, r 268
Institutum Historicum FF. Pr. r 430
Irenäus, Unsere Einheit mit Christus nach l., Abh. *P. Gächter* 503
„Iustitia socialis", der Begriff der, und das Rundschreiben „Quadragesimo anno", Abh. *J. Kleinhappl* 364
Iwanicki J., r 434

Jaegen H., r 622
Jakob J., r 611
Jansen B., r 128. 441
Joachim abbas, r 594
Joyce G., r 455
Jungmann Jos. A., Kl. B.: Das Pater noster im Kommunionritus 552; Rez.: *L. Eisenhofer* 123; Neuersch.: Liturgik 302, Pädagogik u. Katechetik 616
Junker H., r 271
Jürgensmeier Fr., r 121

Kalt Ed., r 277
Kaup J., r 604
Kaupel H., r 279
Keeler L., r 426. 432
Kern E., r 597
Kindermann A., r 300
Kirchengeschichte, Neuersch. 606
Kirchenrecht, Neuersch. 291
Kleine W., r 428
Kleinhappl J., Abh.: Der Begriff der „iustitia socialis" und das Rundschreiben „Quadragesimo anno" 364; Rez.: *O. Schilling* 422, *F. X. Arnold* 590; Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 153. 457
Koeniger A., r 294
Kongregationen, die Marianischen, im 16. u. 17. Jahrh., Abh. *J. Miller* 83
König Ed., r 281
Kortleitner Fr., r 269
Krakowski Ed., r 136
Kramer F. A., r 153
Kriss R., r 148
Kröpfl J., r 617
Kühle H., r 284. 457
Kurz M., r 144
Kutal B., r 278

Lakner Fr., Rez.: *Ed. Winter* 117
Lama M. de, r 600
Lämmle N., r 296
Landgraf A., Kl. B. Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a S. Charo 391; Neuersch.; Kirchengeschichte 609
Leander P., r 280
Leloir L., r 287
Le Roy E., Der Gottesbegriff von, Abh. *M. Rast* 40
Liebe, die theologische Tugend der, nach der Lehre des Joh. Duns Scotus, Abh. *J. Reuß* 1. 208
Linder J., Neuersch.: Altes Testament 268
Liturgik, Neuersch. 302
Lk 2,14, Zu, Kl. B. *Fr. Herklotz* 113
Löfgren O., r 308
Lohn L., r 601
Lotz J., Neuersch.: Pädagogik u. Katechetik 610
Luger F., r 428
Lusseau H., r 268
Lützeler H., r 437

Maaß E. Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 153. 460
Maréchal J., r 135
Mariani B. M., r 131
Marić J., r 600
Mariès L., r 275
Maritain J., r 431
Martin J., r 284. 596
Marquardt G., r 145
Masnovo A., r 433
Mayer A., r 151
Meerpohl B., r 438
Meerssemann G., r 431
Meßner J., r 152
Merk A., r 413
Merkelbach Ben., r 149
Metzler F. G., r 618
Meyer W., r 621
Michel A., r 607
Micheletti A. M., r 620

Müller J., Abh.: Die Marian. Kongregationen im 16. u. 17. Jahrhundert 83; Neuersch.: Pädagogik u. Katechetik 611
Miscellanea Biblica, r 449
Missale Romanum, Ed. Lacensis, r 309
Mitterer A., Rez.: Die Deutsche Thomas-Ausgabe 408
Mitzka Fr., Rez.: *A. Stolz* 258; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 287. 599
Moral- u. Pastoraltheologie, Neuersch. 149. 452
Morgengebet, Jüdisches, in Syrien, Kl. B. *E. Peterson* 110
Müller M., r 418
Munier A., r 307
Müssener H., r 301

Naumann V., Abh.: Das Problem des Bösen in Tertullians II. Buch gegen Marcion 311. 533; Rez.: *M. Müller* 418; Neuersch.: Philosophie 139; Aszetik u. Mystik 619
Neues Testament, Neuersch. 444

Oddone A., r 443
Ohm Th., r 142
Oldenbourg R., r 442
Olgiati Fr., r 130. 433
Opuscula et Textus, r 132. 302
Oswald J., r 607
Ottaviano C., r 594

Pädagogik u. Katechetik, Neuersch. 610
Padovani U., r 436
Pangerl F., Neuersch.: Kirchengeschichte 606
Pater noster, Das, im Kommunionritus, Kl. B. *J. A. Jungmann* 552
Pauler A. v., r 136
Pelzer A., r 609
Perk J., r 444
Peterson E., Kl. B.: Jüdisches und christliches Morgengebet in Syrien 110; Zwei Vermutungen 400; r 446
Pfliegler M., r 618
Philosophie, Neuersch. 128. 425
Pirotta A., r 425
Pohley O., Neuersch.: Philosophie 135. 432
Poschmann B., r 147. 594
Prill J., r 280
Prümm K., Abh.: Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit 463

Quadt H., r 458
Quasten J., Kl. B.: Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen εἷς ἅγιος-Akklamation 253; r 303

Raab K., r 616
Rast M., Abh.: Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie von Ed. Le Roy 40
Religionswissenschaft, Neuersch. 141
Reuaudin P., r 288
Renß J., Abh.: Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Joh. Duns Scotus 1. 208
Richard T., r 456
Richter W., r 602
Rivière J., r 599
Robertson K., r 457
Rohellec J., r 129
Romeyer B., r 134
Rösch K., r 447
Rosenmöller B., r 132
Roslan Wl., r 598
Rücker A., r 303
Rüfner V., r 437
Ruland L., r 150

Sailer im Spiegel der Sailer-Literatur, Kl. B.: *H. Weber* 571
Salaville S., r 304
Sander Door N., r 143
Santeler J., Neuersch.: Philosophie 132. 425; r 432
Scheller J., r 602
Schilgen H., r 462
Schilling O., r 422
Schlagenhaufen Fl., Rez.: *W. Elert* 115; Neuersch.: Religionswissenschaft u. Fundamentaltheologie 141
Schmidlin J., r 608
Schmieder K., r 441
Schmitt A., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 149. 452
Schnell F., r 623
Schönegger A., Neuersch.: Kirchenrecht 291
Schumacher H., r 447
Schümmer J., r 304
Schumpp M., r 272
Schwamm H., r 584
Selchow B. v., r 142
Sellin E., r 278
Sentenzenkommentar Hugos a S. Charo, Mitteilungen zum, Kl. B. *A. Landgraf* 391
Siemer A. M., r 403
Simon P., r 128
Sivek P., 426
Sobradillo M. de, r 293
Stelzenberger J., r 139
Stoderl W., r 411
Stolz A., r 258
Stonner A., r 461. 611
Studia Anselmiana, r 595
Stufler J., Rez.: *J. Ude* 255, *H. Schwamm* 584; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 283. 593

Taymans d' Eypernon Fr., r 439
Tertullian, r 284
Tertullian Adv. Marc., Das Problem des Bösen, Abh. *V. Naumann* 311. 533
Textus et Documenta r 426. 602
Thalhammer D., Neuersch.: Aszetik u. Mystik 623
Theresia von Jesus, r 619
Thibaut R., r 622
Thomas v. Aquin, r 284
Thomas-Ausgabe, die Deutsche, r 403
Tillmann Fr., r 452
Tóth T., r 613
Trefzger H., r 138
Tromp S., r 602

Ude J., r 255
Undset Sig., r 154

Van Hove A., r 291. 599
Vannutelli P., r 446
Varano Fr., r 138

Vegetationsheros, Die Endgestalt d. orientalischen, in der hellenistisch-römischen Zeit, Abh. *K. Prümm* 463
Vermeersch A., r 453
Vermutungen, Zwei, Kl. B. *E. Peterson* 400
Verwiebe W., r 433
Vogt P., r 289
Vollmer H. r 277
Vonier A., r 461
Vosté Jac.-M., r 588
Vries, I. de, r 132
Vromant G., r 291. 292

Wagner Fr., r 458
Waitz S., Bischof, r 153
Weber H., Abh.: Sailer im Spiegel der Sailer-Literatur 571; Rez.: *H. Frankenheim* 262; Neuersch.; Pädagogik 615
Weinzierl K., r 300
Will J., r 460
Winter Ed., r 117
Wittmann M., r 135
Würth C., r 443

Xiberta B., r 429

Zimmermann O., r 623